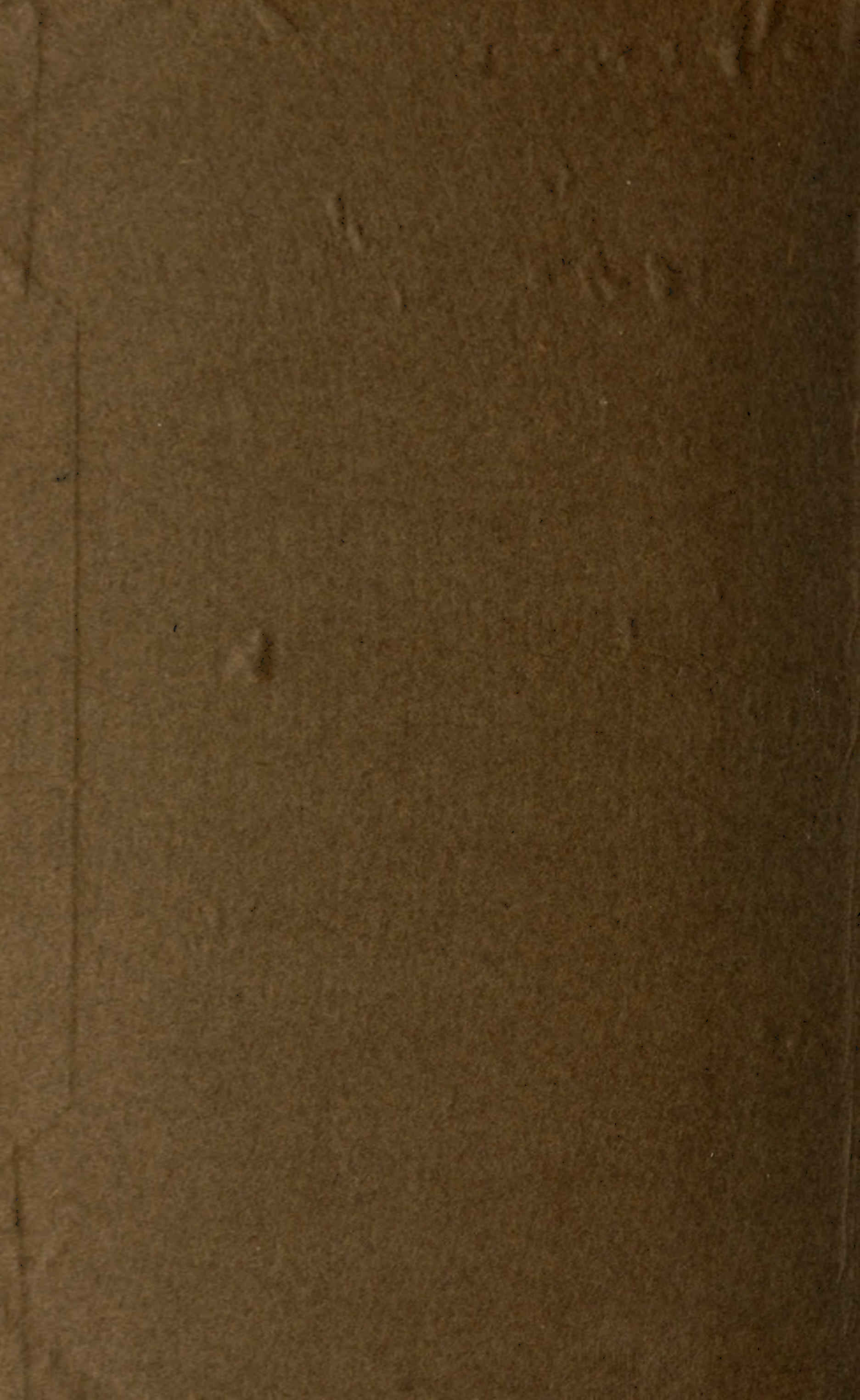
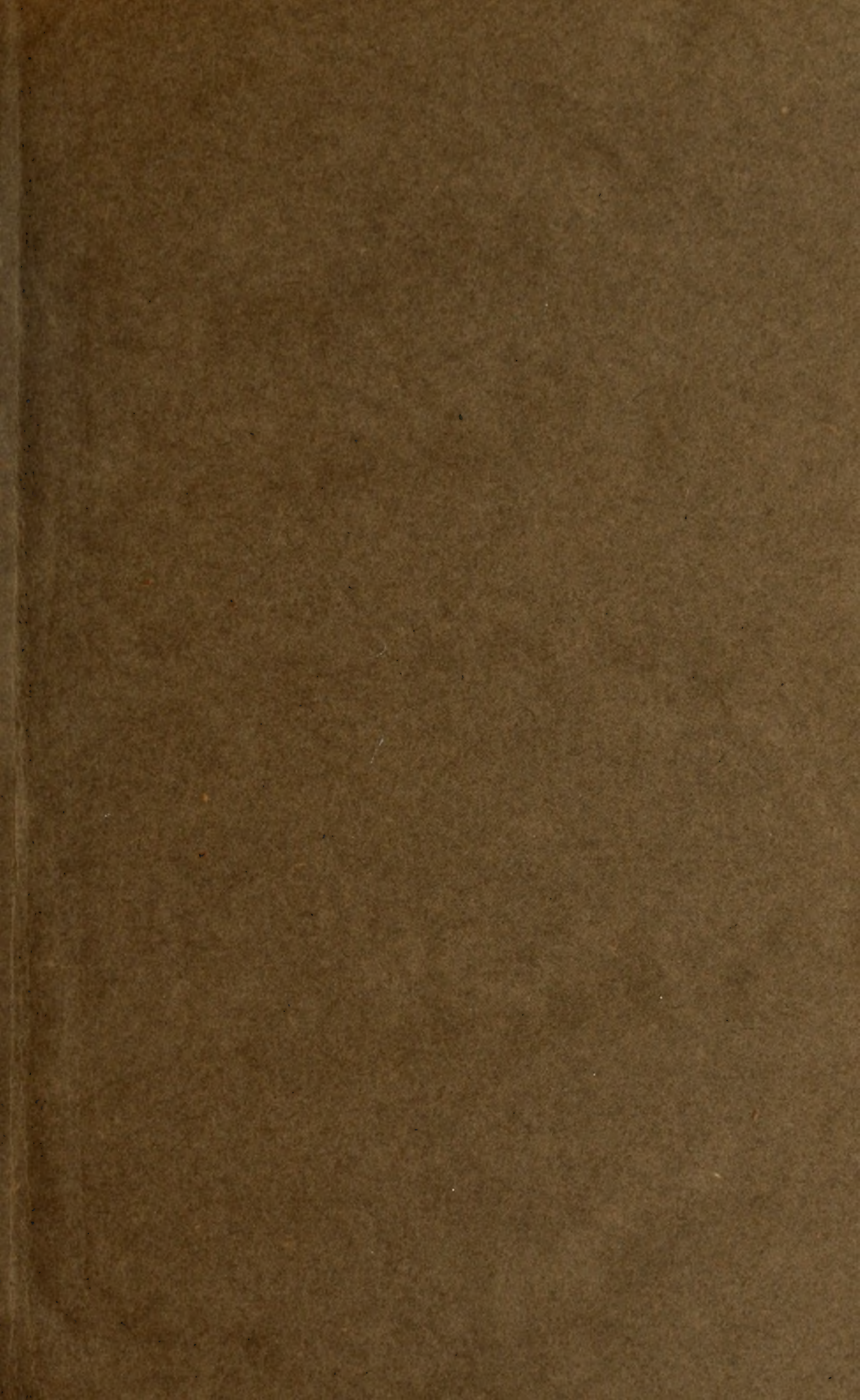
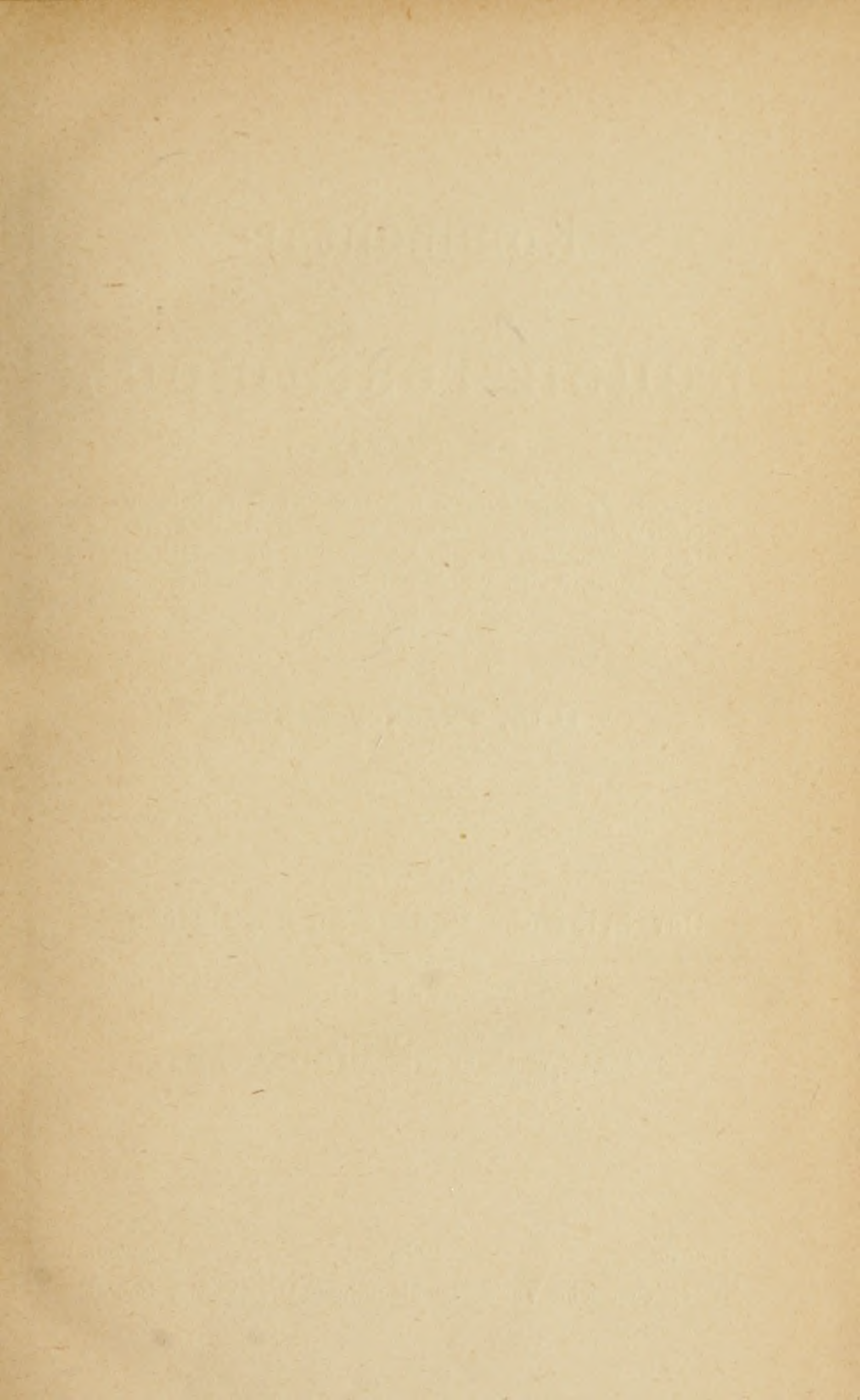








Kommentar
zum
Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, Prof. D. **C. Deißner** in Greifswald, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Studienrat Lic. **Fr. Hauck** in Schwabach, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band IX:

Der Brief des Paulus an die Galater

ausgelegt von

Theodor Zahn.

Dritte Auflage,
durchgesehen von Lic. Friedrich Hauck, Studienrat an der Lehrerbildungsanstalt in Schwabach.

Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Der

Brief des Paulus

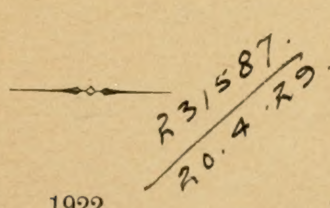
an die Galater

ausgelegt

von

D. Theodor Zahn,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Dritte Auflage,
durchgesehen von
Lic. Friedrich Hauck
Studienrat an der Lehrerbildungsanstalt in Schwabach



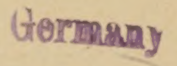
Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Vorwort.

Um Zeit für neue Arbeit zu gewinnen, ging mich Herr Geheimrat v. Zahn an, ob ich nicht die Neuauflage eines seiner Kommentare übernehmen wolle und übertrug mir schließlich die Arbeit am Galaterbrief. Für den großen Beweis von Vertrauen, der in solchem Auftrag lag, spreche ich auch an dieser Stelle meinen ergebensten Dank aus. Vertraglich war ich gebunden, am Text möglichst wenig zu ändern. Ich hielt es für richtig, darüber hinausgehend am Text selbst grundsätzlich nichts zu ändern. Etliche Änderungen gegenüber der 2. Auflage sind von Herrn Geh. Rat v. Zahn selbst angebracht. Ich sah meine Hauptaufgabe darin, die neuere Literatur, soweit sie mir erreichbar war, zu vergleichen und einzuarbeiten. Was dadurch zum Kommentar hinzugekommen ist, ist durch eckige Klammern als von mir stammend gekennzeichnet. Aber auch in diesen Stücken glaubte ich, mit dem eigenen Urteil zurücktreten und vor allem dem Leser als Berichterstatter und Wegweiser dienen zu sollen. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich es dankbar als eine hohe Ehre empfand, an dem großen Werk der Zahn'schen Auslegung mithelfen zu dürfen. Herr Geh. Rat v. Zahn unterstützte meine Arbeit, indem er mir in stets gleichbleibender Bereitwilligkeit Aufschluß und Weisung gab, so oft ich darum bat, wofür ich ihm ehrerbietigst danke. Mein Wunsch ist, daß durch meine Tätigkeit kein Mißklang in das mir anvertraute Gut gekommen ist.

Schwabach, den 11. März 1922.

Lic. **Friedrich Hauck.**



Einleitung.

§ 1. **Voraussetzungen und Veranlassung des Galaterbriefs.** Eine von der vorliegenden Urkunde unabhängige Nachricht über Veranlassung, Zeit und Ort der Entstehung dieses Briefs gibt es nicht. Wenn Marcion um 150 nach seiner Ausscheidung aus der katholischen Kirche in seinem Apostolikon, der für seine Gemeinden bestimmten Sammlung der Paulusbriefe, dem Gl die erste Stelle unter den von ihm aufgenommenen 10 Briefen anwies, so war dafür entscheidend sein Urteil, daß Pl in diesem Brief das echte Ev Christi im Gegensatz zum Judaismus am schärfsten und klarsten dargelegt habe, und daß daher dieser Brief für das Verständnis seiner gesamten Hinterlassenschaft wie für den Kampf gegen das in jüdische Gesetzlichkeit zurückgesunkene Christentum der Kirche von grundlegender Bedeutung sei. [1]) Was in den altkirchlichen Kommentaren und Bibelhandschriften über Ort und Zeit dieses wie der andern Briefe gesagt worden ist, sind Vermutungen, welche auf sehr zweifelhafter Auslegung einzelner Stellen beruhen, wie z. B. die weitverbreitete Meinung, daß der Gl in Rom geschrieben sei, auf des Eusebius von Emesa Deutung von 4, 20 (s. z. St.), daß Pl durch seine Gefangenschaft verhindert gewesen sei, die Gal. persönlich zu besuchen. Bei aller Anerkennung der Vorteile, welche die alten Exegeten vor uns voraus hatten (cf Bd I S. VII), fühlen wir uns ihnen doch durch die im Lauf von Jahrhunderten erworbene Übung in historischer Quellenforschung mit Recht überlegen in sorgfältiger und vollständiger Erhebung des geschichtlichen Selbstzeugnisses der für uns so viel weiter zu-

[1]) Tert. c. Marc. V, 2 *Principalem adversus Judaismum epistolam nos quoque confitemur, quae Galatas docet* cf IV, 3. Daß Marcion daneben im allgemeinen ein geschichtliches Prinzip der Anordnung befolgte (zuerst die Briefe aus der Zeit der Freiheit, dann die aus der Gefangenschaft), soll nicht geleugnet werden cf GK I, 623. Über die Fortpflanzung der von Marcion neu geschaffenen Ordnung der Paulusbriefe bei den Syrern bis gegen 400 s. Grundriß d. Gesch. d. Kanons[2] S. 49ff.

rückliegenden Urkunden der Apostelzeit. Auf das Selbstzeugnis der Schriften waren jene von jeher sogut wie wir angewiesen; aber weil sie es für deutlich genug hielten und fast ausschließlich für den Lehrgehalt der Schriften interessirt waren, haben sie sich wenig darum bemüht.[2]) Beim Gl ist das Selbstzeugnis dadurch undeutlicher als bei den meisten andern, daß zwar nicht wie beim Eph die „Adresse" textkritisch unsicher oder unbenannt ist, dagegen aber seit langem darüber gestritten wird, was unter der *Γαλατία* zu verstehen sei, an deren Gemeinden der Brief gerichtet ist (1, 2 cf 3, 1). Da die Entscheidung hierüber wesentlich von den sonstigen geschichtlichen Angaben und Andeutungen des Briefes abhängt, empfiehlt es sich, zunächst unter Absehen von der Frage, wo die ersten Leser des Gl zu suchen seien, die Voraussetzungen des Briefs ihm selbst zu entnehmen. Dies soll hier den Bd I, 2 ff. vorgetragenen Grundsätzen gemäß in aller Kürze geschehen unter Voraussetzung der im Kommentar zu den einzelnen Stellen gegebenen exegetischen Beweise.

Die gal. Gemeinden verdankten ihre Entstehung jedenfalls hauptsächlich der Predigt des Pl. Er vergleicht sich der Mutter, welche sie einst unter Schmerzen geboren hat 4, 19; er spricht von der begeisterten Aufnahme, welche er mit seiner Predigt bei ihnen gefunden hat 4, 14, und betrachtet den erfreulichen Stand christlichen Lebens, in welchem er sie jetzt wanken sieht, als eine Frucht seiner anstrengenden Arbeit 4, 11. Er stellt sich überhaupt von Anfang bis zu Ende des Briefes so bestimmt und ausschließlich mit seiner eigenen Person den Gal. gegenüber, daß mit Sicherheit zu schließen ist: unter den Brüdern, welche er, 1, 2 wie Mitverfasser des Briefs auftreten läßt, befand sich niemand, welcher an der Gründung dieser Gemeinden neben Pl einen Anteil gehabt hatte. Nur aus 1, 8 f. erkennt man, daß es ihm doch, wie es ja tatsächlich bei seiner Missionsarbeit fast ununterbrochen der Fall gewesen ist, bei seiner Predigt unter den Gal. und bei anderen mündlichen Belehrungen derselben nicht an einem oder mehreren Gehilfen gefehlt hat. Daß wir dabei an Barnabas zu denken haben, welcher seit Beginn der zweiten Missionsreise sich für immer von ihm getrennt hatte (AG 15, 39) und in allen anderen Briefen nur zweimal aus leicht erkennbaren Gründen genannt wird (1 Kr 9, 6; Kl 4, 10), ist eine Vermutung, welche an der dreimaligen Nennung dieses Namens 2, 1. 9. 13 eine Stütze findet. Zumal 2, 1 und noch mehr 2, 13 bedarf seine Nennung einer außerhalb der berichteten Tatsache gelegenen Veranlassung; denn

[2]) Schon der Can. Murat. l. 39 f. lehnt die historische Untersuchung von vornherein durch die Bemerkung ab: *Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant.*

in beiden Fällen war Barnabas nur einer neben anderen. — Aus 4, 13 entnehmen wir mit Sicherheit, daß Pl zweimal unter den Gal. geweilt und beidemal Ev gepredigt, also auch das zweite Mal eine auf das äußere Wachstum der Gemeinden gerichtete Missionsarbeit getan hat. Wenn er 1, 9; 5, 3. 21 auf frühere mündliche Äußerungen Bezug nimmt, ohne zu bemerken, ob er sie bei seiner ersten oder zweiten Anwesenheit getan hat, so läßt sich die damit gestellte Frage nicht dem Wortlaut dieser Stellen, sondern nur den anderweitig festzustellenden Verhältnissen und Umständen zur Zeit des ersten und des zweiten Aufenthalts in Gal. entnehmen. — Die Aufnahme, welche er das erste Mal gefunden, beschreibt er in überschwänglichen Worten als eine außerordentlich enthusiastische 4, 13—15. Die Bekehrung der Gal. war nicht die Folge eines stillen Wirkens von Wort und Geist in den Herzen Einzelner, nicht ein allmähliches, durch Beweisführung und Prüfung vermitteltes Hinneigen der Seelen zur Wahrheit des Ev (cf z. B. AG 16, 14; 17, 3. 11), sondern ein stürmisches Ergriffenwerden und Ergreifen. Eine Begeisterung, wie sie Pl dort beschreibt, entsteht immer nur da, wo eine Menge unter dem Eindruck außerordentlicher Persönlichkeiten und Ereignisse zu gleicher Stimmung hingerissen wird. Was diese Wirkung hätte vereiteln können, ein Krankheitszustand des Pl, der etwas abschreckendes an sich hatte 4, 13 f., und schwere äußere Bedrängnisse, welche mit dem Ev zugleich über sie kamen 3, 4, haben die gewaltige Bewegung, von welcher die Gal. damals ergriffen wurden, nicht aufzuhalten vermocht. — Die Gemeinden bestanden, wenigstens zur Zeit des Briefs, ganz überwiegend aus geborenen Heiden 4, 8—10. Wenn darunter solche waren, welche vor ihrer Berührung mit dem Ev mit dem Judentum bekannt geworden waren und aus religiösem Bedürfnis je und dann oder regelmäßig die Synagoge besucht hatten, sogenannte *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* (AG 10, 2; 13, 16. 26. — 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17), so waren sie doch unbeschnitten geblieben und hatten auch weder vor ihrer Bekehrung noch in der ersten Zeit nach derselben in nennenswerter Weise jüdische Lebensart angenommen. Das beweist die neuerdings aufgetauchte Streitfrage, welcher der ganze Brief gewidmet ist. Aus 3, 26—29 ergibt sich aber mit Sicherheit, daß es, wie in den meisten, wenn nicht allen durch Pl gestifteten Gemeinden, auch unter den Gal. nicht an geborenen Juden fehlte. Wie überall sonst, müssen diese zu den zuerst Bekehrten gehört haben; denn wo erst eine überwiegend aus Heiden bestehende und „gesetzlos“ lebende Gemeinde existirte, war der nachträgliche Beitritt zu einer solchen Gemeinde für Juden sogut wie unmöglich. Wie in Antiochien (Gl 2, 4. 11—14) und Korinth (1 Kr 1, 1. 14; 7, 18; 9, 20 cf AG 18, 8. 17) hatten die geborenen Juden, welche durch jeden Fortschritt des Missions-

werkes immer mehr zu einer numerisch unbedeutenden Minorität herabsanken, sich der stets anwachsenden heidnischen Majorität anbequemt und der jüdischen Lebenssitte mindestens soweit sich entschlagen, als es die Einheit des gottesdienstlichen Lebens und der brüderliche Verkehr aller Gemeindeglieder erheischte. Damit war der heidenchristliche Charakter der gal. Gemeinden entschieden. Sowohl dieser allgemeine Charakter derselben, als das Vorhandensein einer jüdisch geborenen Minderheit und der dadurch bezeugte genetische Zusammenhang der gal. Kirche mit der Synagoge bildet aber auch die Voraussetzung der neuerdings entstandenen Bewegung, welcher Einhalt zu tun Pl in diesem Brief seine ganze Kraft einsetzt. Es sind Lehrer unter den Gal. aufgetreten, welche nicht ohne Erfolg bemüht sind, die bis dahin in den von Pl vorgezeichneten Bahnen ihres Glaubens lebenden Gal. auf andere Wege zu drängen. Pl würdigt sie ebensowenig wie die Petrusleute in Korinth und andere mehr oder weniger geistesverwandte Lehrer namentlicher Erwähnung cf 1 Kr 1, 12; 3, 17—23; 16, 22; 2 Kr 2, 17; 3, 1 ff.; 5, 12; 11, 1—23; 12, 11; Kl 2, 8. 16—23; Phl 1, 15—17; 3, 2—6; Rm 16, 17 f. Es sind ihrer mehrere Gl 1, 7; 4, 17; 5, 12; 6, 12; aus dem vereinzelten Singular *ὁ ταράσσων ὑμᾶς* 5, 10 ist nicht zu schließen, daß diese Leute unter Führung eines seine Genossen überragenden Mannes ihre Agitation betrieben. Sie sind nicht aus den gal. Gemeinden, etwa aus dem jüdischen Grundstock derselben hervorgegangen, sondern von auswärts eingedrungen. Überall unterscheidet sie Pl scharf von den angeredeten Lesern als die, welche sie beunruhigen 1, 7; 5, 10. 12, um ihre Gunst buhlen 4, 17, sie berücken und der Wahrheit abtrünnig machen 3, 1; 5, 7, zur Annahme der Beschneidung nötigen 6, 12 f. Während er die Leser trotz aller Entrüstung über ihren im Werk begriffenen Abfall von der Wahrheit des Ev als seine Brüder 1, 11; 3, 15; 4, 12. 28. 31; 5, 11. 13; 6, 1. 18 und als seine einst mit Schmerzen geborenen, jetzt ihm neue Schmerzen bereitenden Kinder 4, 19 anredet, spricht er von ihren Verführern überall als von Feinden der Wahrheit und der Christenheit und spricht teils direkt, teils indirekt härteste Fluchworte über sie aus 1, 9; 4, 29; 5, 12; 6, 12. Ehe er den Gemeinden seinen Abschiedsgruß zuruft, scheidet er jene aus von dem Israel Gottes d. h. von den christgläubigen Israeliten, denen er Frieden und göttliches Erbarmen anwünscht 6, 16—18 cf 1 Kr 16, 21—24. Sie sind Abrahamssöhne von Geburt, aber nur in dem äußerlichen, fleischlichen Sinn wie Ismael 4, 29 f. Sie fallen unter das gleiche Urteil, wie die, welche vor ihnen in Antiochien und auf dem Apostelkonvent in Jerusalem die gleichen Forderungen an die Heidenchristen und ihre Missionare gestellt hatten, daß sie des Brudernamens nicht wert seien, nie in die Christenheit hätten aufgenommen werden

sollen und in die heidenchristlichen Gemeinden, in welchen sie nichts zu suchen hatten, wie feindliche Spione sich eingeschlichen haben 2, 4 f. Die Gal. werden in symbolischem, aber unmißverständlichem Ausdruck aufgefordert, diese falschen Christen und unechten Juden abzuweisen und aus ihrem Kreis zu verstoßen 4, 30. Damit ist schon sogut wie gewiß, daß sie aus Palästina nach Gal. gekommen sind, ebenso wie „die Beschneidungsleute“, die zu wiederholten Malen von Jerusalem her nach Antiochien gekommen waren und dort ähnliche Beunruhigungen hervorgerufen hatten, wie diese jetzt in Gal. cf 2, 4. 12; AG 15, 1. 5. 24. Sie beriefen sich in übertreibendem Ausdruck auf die Muttergemeinde zu Jerusalem, auf die hohe Auktorität der dortigen Apostel und besonders auf die des Herrnbruders Jakobus, und suchten diese als ihre Gesinnungsgenossen darzustellen 2, 1—14. Der Wechsel zwischen der aramäischen und der griechischen Form des dem Simon von Jesus gegebenen Namens: Kepha und Petrus 1, 18; 2, 7—9. 11. 14 findet seine natürliche Erklärung nur in der Rücksicht auf die aus Palästina gekommenen Judenchristen, deren Muttersprache die erstere Form angehörte. Daneben werden sie des Griechischen mächtig genug gewesen sein; denn sie traten als Verkündiger des ursprünglichen, unverfälschten Ev Christi in griechischen Gemeinden des Auslands auf. Sie geberdeten sich als Heidenmissionare sogut Pl und seine Genossen. Was Pl als einen Versuch beurteilt, das Ev Christi zu verkehren oder umzustürzen 1, 7, war doch dem Vorgeben dieser Eindringlinge und der Form nach ein εὐαγγελίζεσθαι, Verkündigung eines zweiten und anderen Ev, als desjenigen, welches Pl und sein Gehilfe den Gal. gebracht hatten 1. 6. 8 f. In diesem Unterfangen an sich schon lag eine scharfe Kritik desjenigen Ev. durch welches die Gemeinden gegründet worden waren. Während Pl als Bedingung des Heils nichts anderes genannt hatte, als gläubige Hinnahme der Predigt von dem in die Welt gesandten und gekreuzigten Sohn Gottes (3, 1; 4, 4) und einen diesen Glauben darstellenden, alle Unsittlichkeit ausschließenden Wandel in der Liebe (5, 6. 13 f. 21; 6, 2), forderten sie von den Heidenchristen Annahme der Beschneidung als etwas zum Heil notwendiges 5, 3; 6, 12 cf 2, 3 und damit Unterstellung unter das ganze mosaische Gesetz 4, 21; 5, 1, wenn sie auch, wie es scheint, zu mancherlei erleichternden Konzessionen sich bereit zeigten, so daß Pl den Gal. die Konsequenzen erst vorhalten muß, welche die Annahme der Beschneidung für sie nach sich ziehen würde 5, 3 cf 3, 10 (6, 13). Angesichts der Tatsache, daß die von Jesus selbst unterwiesenen und zu ihrem Amt berufenen Apostel samt der ganzen Christenheit Palästinas nach dem Vorbild Jesu ihr christliches Leben in den durch das Gesetz und die jüdische Sitte vorgeschriebenen Formen führten, konnte es nicht zu schwierig sein, den Gal. einzureden,

daß das von jeder Bindung an das Gesetz absehende Ev des Pl eine willkürliche Verkürzung des wahren Ev Christi sei, und daß das „heidnische Leben“ der durch Geburt und Beschneidung zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichteten Heidenmissionare, wie Pl und Barnabas, und der ihrem Beispiel folgenden jüdischen Christen der Diaspora ein Greuel vor Gott und der älteren Christenheit des heiligen Landes sei cf AG 21, 20 f. Das gesetzliche Ev, welches die fremden Lehrer den Gal. als ein vollkommeneres und zugleich als das ursprüngliche und ganze Ev Christi und seiner Apostel brachten, war zugleich eine Verurteilung des bisherigen Betriebs der Heidenmission und der Männer, welche ihn in Gang gebracht hatten, vor allem aber des Pl, der zur Zeit des Gl längst der Führer auf dieser Bahn war und schon mehr als einmal als ein rücksichtsloser Verfechter seines besonderen Ev und der Gesetzesfreiheit nicht nur der heidnischen Christen, sondern auch der unter ihnen wirkenden und mit ihnen lebenden jüdischen Christen sich gezeigt hatte. Er mußte persönlich angegriffen und in den Augen seiner Gemeinden wo möglich vernichtet werden. Wenn die Judaisten nach 5, 11 angedeutet zu haben scheinen, das Pl selbst nicht unter allen Umständen bei seinen Grundsätzen beharre und daher auch in bezug auf das Verhältnis der Gal. zum Gesetz vielleicht doch mit sich werde reden lassen, so war das gewiß ein sehr geschicktes Mittel, die noch an ihm hängenden Gal. zu einem Schritt zu bewegen, welcher den Unterweisungen ihres ersten Lehrers schnurstracks zuwiderlief. Aber ehrlich gemeint war das schwerlich. Die so redeten, wußten zu gut, daß der Mann nicht zu beugen sei; darum setzten sie alles daran, sein Ansehn als Apostel, als Christ und als sittliche Persönlichkeit zu zerbrechen. Die Mittel der Verdächtigung seiner Absichten und Mittel, der gehässigen Darstellung seiner Vergangenheit, welche man zu diesem Zweck verwandte, erkennt man aus den hiegegen gerichteten Äußerungen des Briefs von 1, 1 an; sie brauchen hier nicht im einzelnen dargestellt zu werden. — Da Pl gleich hinter der Grußüberschrift seine Verwunderung darüber ausspricht, daß die Gal. dem neuen Ev der fremden Lehrer so rasch Gehör schenken 1, 6, und da er überall, wo er auf die neuerdings eingetretene Veränderung in der Haltung der Gemeinden zu reden kommt, über sie als eine plötzlich eingetretene, schier unbegreifliche Verirrung seine Entrüstung äußert 3, 1—4; 4, 9; 5, 7, so ist es klar, daß die fremden Lehrer erst nach seiner zweiten Anwesenheit in Gal. dorthin gekommen waren. Daß er damals nichts bei den Gal. wahrgenommen hat, worüber er zu klagen hatte, oder worin er auch nur jetzt hinterdrein einen Keim der nun ausgebrochenen Krankheit erkannte, beweist auch 4, 18, was nach dem Hinweis auf seinen zweimaligen Aufenthalt in Gal. 4, 13 auf beide Besuche

zugleich sich beziehen muß. So lange und so oft er bei ihnen weilte, haben sie ihm ihre treue Anhänglichkeit bewiesen; jetzt, da er abwesend ist, wenden sie sich von ihm ab. Von den drei Stellen, wo er sich auf frühere mündliche Mitteilungen beruft, wird 5, 21 wenigstens vorwiegend auf den ersten Aufenthalt sich beziehen; denn die Anweisung zu einem von allen möglichen Lastern unbefleckten Wandel gehörte zu den Elementen der Missionspredigt cf 1 Kr 6, 8 f.; 1 Th 4, 1 ff. Dagegen die dringende Warnung vor Verführung zu einem anderen, gesetzlichen Ev 1, 9; 5, 3 will zu einer ersten Einführung in den Glauben wenig passen; sie wird durch inzwischen gemachte Erfahrungen veranlaßt gewesen und bei Gelegenheit des zweiten Besuchs ausgesprochen worden sein. Nur in den gal. Gemeinden selbst kann Pl nach dem Gesagten die traurigen Erfahrungen, die dazu veranlaßten, damals noch nicht gemacht haben. Zu seiner schmerzlichen Verwunderung hat er dies neuerdings erst an diesen Gemeinden erleben müssen und zwar in einem Grade, wie unseres Wissens weder früher noch später an irgend einer der Gemeinden seines Berufskreises. Zwar vollendet ist der Abfall zu dem ἕτερον εὐαγγέλιον noch keineswegs. Von der betrübenden Veränderung, die in Gal. stattfindet, redet Pl durchweg im Präsens 1, 6; 3, 3. Sie haben starke Neigung, durch Unterstellung unter das Gesetz Gerechtigkeit zu suchen 4, 9. 21; 5, 4; sie haben angefangen, jüdische Festzeiten zu beobachten 4, 10. Da dies das Einzige ist, was als Tatbeweis ihrer falschen Richtung gerügt wird, müssen wir annehmen, daß der Hauptforderung der Judaisten, der Annahme der Beschneidung, noch kein Heidenchrist in Gal. sich gefügt hatte. Nur für den Fall, daß es dazu kommen sollte, wird auf die heillosen Folgen davon hingewiesen 5, 2. In gleichem hypothetischem Sinn ist es daher auch zu verstehen, wenn 5, 3 von jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, gesagt wird, daß er verpflichtet sei, das ganze Gesetz zu beobachten. Die Gal. werden in der Gegenwart beunruhigt und in Aufruhr versetzt 1, 7; 5, 10. 14; ihre Verführer bemühen sich noch um ihre Gunst 4, 17 und ihre Zustimmung 6, 12. Heftige und mit großer Gehässigkeit geführte Streitigkeiten innerhalb der Gemeinden 5, 15. 26 können nicht außer Zusammenhang mit der Aufregung durch die Judaisten gedacht werden. Entschieden war noch nichts; und wie groß die Entrüstung des Pl war über das, was bereits geschehen war, und die angstvolle Sorge um Schlimmeres, was daraus werden konnte 3, 4; 4, 11; 5, 2—4, so findet doch sein Vertrauen und seine Liebe zu den Gal. und seine Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit unter ihnen vielfältigen und warmen Ausdruck 3, 26—29; 4, 12—20; 5, 10. Daß muß ihm durch die Stellung, welche die Gemeinden zur Zeit des Briefs ihm gegenüber einnahmen, ermöglicht worden

sein. [2a]) — Im ganzen Brief zeigt sich Pl genau über den Stand der Dinge in Gal. unterrichtet. Nicht ein einziges Mal beruft er sich auf private Mitteilungen oder ein unsicheres Hörensagen (cf 1 Kr 1, 10; 11, 18), oder fragt er nach Einzelheiten, über die er noch einer Aufklärung bedürfte. Nicht nur die Lehre der Eindringlinge und die Haltung der Gemeinden im allgemeinen behandelt er mit der Sicherheit eines Mannes, der davon ebenso genau unterrichtet ist, als die Gemeinden selbst. Er kennt und berücksichtigt, namentlich 1, 10—2, 14; 5, 11, auch die einzelnen Angriffe und Kniffe, wodurch die Judaisten bemüht waren, seine Person und Wirksamkeit in den Augen der Gal. herabzusetzen. Woher hat er diese genaue und umfassende Kunde? und warum verrät er nirgendwo ein Bedürfnis, die Leser darüber aufzuklären, woher er sie habe? Hofmanns Annahme (S. 227), daß die Gal. ihm in einem Brief die ganze Angelegenheit vorgetragen haben, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Die Vergleichung mit dem 1 Kr, welcher größtenteils Antwort auf ein Schreiben der kor. Gemeinde an Pl ist, spricht dagegen. Es fehlt im Gl nicht nur der ausdrückliche Hinweis auf ein solches Schreiben cf 1 Kr 7, 1; es fehlen auch alle die Formen, worin dort zu Tage tritt, daß Pl einen Gegenstand der Erörterung nach dem anderen aus dem ihm vorliegenden Schreiben herausnimmt. [3]) Nicht Äußerungen der Gemeinde wie dort, sondern Tatsachen sind es, die er hier als bekannt und, wie die Leser bereits wissen, einer Erörterung bedürftig vorführt; und bei Beginn der ersten längeren Darlegung Gl 1, 11 bedient Pl sich einer Ausdrucksform, welche wir 1 Kr 15, 1 an der Spitze eines langen Kapitels finden, zu welchem ihm gerade nicht der Brief der Korinther den Anlaß geboten hatte. Dem Tatbestand des Gl wird man nur durch die Annahme gerecht, daß Vertreter der gal. Gemeinden zu Pl gereist waren und ihm über die unter ihnen entstandene Bewegung mündlich und ausführlicher, als es in einem zu Hause verfaßten und durch Beschluß

[2a]) [Eine von Grund aus neue Auffassung des Gl vertritt Lütgert, Gesetz u. Geist, 1919. Er weist einesteils auf eine Anzahl Stellen im Brief hin wie 2, 21[a]; 5, 11, die sich anscheinend in das Gedankengefüge eines antijudaistischen Briefes nicht einreihen lassen wollen und andernteils auf Stellen, die eine Uneinheitlichkeit der Gemeinden (5, 15), ja selbst Gruppen in ihr anzudeuten scheinen (4, 21. 6, 1). So glaubt er aus dem Bf nachweisen zu können, daß sich auch in den gal Gemeinden wie in andern (vgl. Lütgert, Freiheitspredigt u. Schwarmgeister in Korinth) die beiden Gruppen der gesetzlichen und der freien, pneumatischen Christen finden. Der Kampf des Paulus gehe im Bf fortwährend gegen die beiden genannten Fronten. Im einzelnen s. u. die Auslegung.]

[3]) 1 Kr 7, 25; 8, 1; 12, 1; 16, 1. 12, dazu auch sonst unverkennbare Bezugnahme auf Urteile und Anfragen der kor. Gemeinde 4, 3; 5, 9f.; 6, 12; 7, 40; 8, 1—3; 9, 3; 10, 23; 11, 2. 34 und einzelner Gemeindeglieder 4, 18, solche besonders im 2 Kr. Ähnlich verhält es sich mit dem Phl.

der Gemeinden bestätigten Schreiben geschehen konnte, Bericht erstattet haben. Nicht ohne Verständigung mit ihm wollten die Gal. den entscheidenden Schritt tun. Das entspricht der Stellung, welche sie, soweit wir dem Gl entnehmen können, damals zur Person des Pl einnahmen. Die Abgesandten der Gal. im Brief zu erwähnen war überflüssig, da die Gemeinden um deren Absendung wußten und durch die zu ihnen zurückkehrenden Deputirten den Brief erhalten haben werden, in welchem Pl über die ihm vorgelegte Angelegenheit seinen Bescheid gab.[4]) Ohne solchen Bescheid konnten jene nicht heimkehren, und wenn Pl ihn früher mündlich durch die gal. Deputirten oder schriftlich gegeben hatte, konnte er den Gl nicht mehr so schreiben, wie er von 1, 6 an lautet. Ist dem aber so, so sind die Vertreter der gal. Gemeinden von den 1, 2 genannten *οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* nicht ausgeschlossen zu denken. Es muß dem Pl gelungen sein, sie von der Richtigkeit seines Urteils über die gal. Wirren zu überzeugen, was von ihm selbst zu hören für die Gal. von Wichtigkeit war. Das stärkte dem Apostel selbst den tapfern Mut, in welchem er den ganzen Brief eigenhändig schrieb (s. zu 6, 11). Die Hoffnung, die ganzen Gemeinden Gal.'s für sich und sein Ev zu erhalten, hat ihn nicht getäuscht. Sie sind nicht eine Beute der Judaisten geworden, sondern in lebendigem Zusammenhang mit Pl und der von ihm gesammelten, gesetzesfreien Heidenkirche geblieben cf 1 Kr 16, 1 cf 1 Pt 1, 1.

§ 2. Bestimmung, Zeit und Ort des Briefs.[5]) Der Versuch, dem Gl seine Stelle in der Geschichte des Pl anzuweisen, hängt wesentlich davon ab, was unter *ἡ Γαλατία* 1, 2 zu verstehen sei, eine Frage, welche auch zu 1 Kr 16, 1 und 1 Pt 1, 1 sich

[4]) Auch 1 Kr 16, 17 werden die dort genannten Personen nicht als Überbringer des Gemeindeschreibens und der Antwort des Pl bezeichnet, obwohl nicht daran zu zweifeln ist, daß sie es waren.

[5]) Nach den Bd I Vorrede S. VI; S. 2 ff. für diesen Kommentar aufgestellten Grundsätzen kann das für Entscheidung der Streitfrage in Betracht kommende historisch-geographische Material hier auch nicht in der zusammenfassenden Kürze wie in meiner Einl § 11 A 3—5 vorgeführt werden. Zu der dort A 1 u. 2 angegebenen Literatur ist hinzuzufügen: W. Ramsay, A historical commentary on St. Pauls epistle to the Galatians 1899; V. Weber, Die Adressaten des Gl, Beweis der rein-südgalatischen Theorie 1900; J. Weiß in Prot. RE. X[3], 554—560. V. Weber, Die antioch. Kollekte, die übersehene Hauptorientierung f. d. Paulusforschung, grundlegende Radicalkur zur Gesch. d. Urchristentums 1917. A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Gl, 1906; Ders., Der Leserkreis des Gal 1908 (Neutestl. Abhandlungen hrsg. v. Bludau I, 3. 4). [Hier sehr reichhaltige Lit Angaben über die Einleitungsfragen zum Brief. Stähelin, Gesch d. kleinas. Gal.[2] 1907. — Über die Grenzen der Prov. Gal. RE 10, 555 ff., über Veränderungen ihres Umfangs seit Gründung der Provinz, Steinm., Leserkreis 41 ff. Das Schwanken über die Zugehörigkeit von Derbe zur Provinz erledigt sich für die Zeit des Pl durch den Namen Claudio-Derbe (s. S. 14), der die Stadt deutlich als zum röm. Reich gehörig kenntlich macht. Vgl. Ramsay, Hist. comm. S. 232.]

erhebt und jedenfalls in bezug auf die beiden paulinischen Stellen gleichmäßig zu beantworten ist. Es fragt sich und ist nachgerade lange genug strittig gewesen, ob Pl unter Gal. die Landschaft versteht, welche nach endgiltiger Niederlassung der 278 a. Chr. in Kleinasien eingebrochenen keltischen Stämme der Tectosagen um Ancyra, der Tolistobogier (oder Tolistoagier) um Pessinus und der Trocmer um Tavium diesen Namen führte, oder die römische Provinz des gleichen Namens, welche nach dem Tode des letzten Galaterkönigs Amyntas 25 a. Chr. eingerichtet wurde und zur Zeit der paulinischen Briefe außer dem Galaterland unter anderem den östlichen Teil Phrygiens, Lykaonien und Teile von Pisidien, also das Gebiet umfaßte, in welchem Pl und Barnabas auf der ersten Missionsreise eine Reihe von Gemeinden gegründet haben (AG 13, 14—14, 23). Daß dem Wortausdruck nach beides möglich sei, hätte nie bestritten werden sollen. Jede römische Provinz hatte, wie bunt sie zusammengesetzt sein mochte, ihren Namen, und zwar in der Regel einen einzigen. Nur, wo nicht mehr als zwei, ursprünglich gegen einander selbständige Gebiete zu einem Verwaltungsbezirk vereinigt waren, wie Bithynien und Pontus, war ein entsprechender Doppelname üblich, obwohl man auch in solchen Fällen häufig genug, und im Leben gewiß noch häufiger als in Literatur und Inschriften, mit dem Namen nur eines Teils die ganze Provinz bezeichnete.[6]) Bei einer Provinz wie Galatien, welche aus einer großen Zahl früher politisch von einander getrennter, ethnographisch und selbst sprachlich verschiedenartiger Landstriche bunt zusammengewürfelt war, war eine einheitliche Benennung notwendiger als irgendwo sonst. Die unter dem Galaterkönig vereinigt gewesenen Länder[7]) werden von Plinius (nat. hist. V, 95 u. 147), Tacitus (hist. II, 9 cf ann. XIII, 35; XV, 6), Ptolemaeus (geogr. V, 4) unter dem Namen Galatia zusammengefaßt, und eine Inschrift von Ikonium aus dem 1. Jahrhundert (C. I. Gr. 3991) nennt die ganze Provinz, zu welcher diese vom alten Galaterland weit abliegende Stadt von ihrer eigenen Bürgerschaft gerechnet wird, *Γαλατικὴ ἐπαρχεία*. Der gleiche Sprachgebrauch ist für 1 Pt 1, 1 anzunehmen; denn unter den Namen, wodurch dort der größte Teil Kleinasiens, ein zusammenhängendes Gebiet umschrieben wird, finden wir keinen einzigen Namen einer alten Landschaft, welcher nicht zugleich Name einer römischen Provinz wäre, nämlich nicht Phrygien und Lykaonien (Mysien, Pisidien)[7a]), obwohl es in

[6]) Plin. ep. ad Trai. 17[a. b] 18. 113. 114 (die *civitates Bithynicae* oder *quae sint in Bithynia* sind keine andern als die *Bithynae et* oder *vel Ponticae* 108. 109, oder *Bithyni et Pontici*). C. I. Gr. 2590 cf Pauly-Wissowa III, 527.

[7]) Cf Strabo XVII p. 840 *πλὴν Γαλατῶν καὶ τῶν ὑπὸ Ἀμύντα γενομένων ἐθνῶν.*

[7a]) [Vgl. Lankorowsky, Städte Pamphylicus, Bd I Pisidien 1892.]

diesen Landschaften blühende Christengemeinden gab, sondern nur Provinznamen, darunter wenigstens einen, welcher nicht zugleich ein älterer Landschaftsname war, nämlich Asien. Daraus folgt doch wohl, daß Petrus auch unter Galatien die römische Provinz dieses Namens versteht und bei diesem Namen in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, an die durch Pl und Barnabas gestifteten Gemeinden im pisidischen Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe denkt. Daß Pl Gl 1, 2; 1 Kr 16, 1 unter *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* nichts anderes verstanden haben will, ist schon hiernach wahrscheinlich, wird aber dadurch nahezu gewiß, daß Pl überhaupt, im Unterschied von Lukas, [8]) überall der römischen Provinznamen sich bedient und niemals einen mit diesen sich nicht deckenden älteren Landschaftsnamen gebraucht. Mit merkwürdiger Beharrlichkeit hat man es besonders unwahrscheinlich gefunden, daß Pl die Bewohner der Provinz, welche er möglicherweise Galatien genannt habe, als Galater angeredet haben sollte 3, 1, wenn sie nicht ihrer Abstammung nach zum *ἔθνος τῶν Γαλατῶν* gehört hätten. Auch die Bewohner des Galaterlandes waren ja zum geringeren Teil Kelten, Galater in ethnographischem Sinn. Die dort eingewanderten Kelten waren und blieben eine herrschende Kriegerkaste, ein im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung wenig zahlreicher Landadel. Aber Galater wurden von Griechen und Römern auch die von jenen unterworfenen Eingeborenen genannt, weil sie in Galatien wohnten oder von dorther anderswohin kamen. [9]) Diese Benennung von Leuten nach den politischen Bezirken und Städten, die ihre Heimat waren, ohne jede Rücksicht auf die Nationalität, ist überhaupt die Regel in der Kaiserzeit, und nicht diese Regel, sondern ihre Ausnahmen bedürfen der Erklärung. Pl und hierin auch Lukas folgen überall der Regel. Die Christen der römischen Koloniestädte Philippi und Korinth, also Römer (AG 16, 21), Griechen, Juden, zugewanderte Asiaten (AG 16, 24) ohne Unterschied redet Pl als Philipper und Korinther an (Phl 4, 15:

[8]) AG 14, 6 Lykaonien, 14, 24 Pisidien, 16, 7f. Mysien, 2, 10; 16, 6; 18, 23 Phrygien, 17, 15 (cod. D) Thessalien, 20, 2 Hellas. Auch Asien bedeutet bei ihm nicht die Provinz, sondern hat engere Bedeutung. Ausführlicheres hierüber Einl § 11 A 4. [Zahn, AG S. 492f.] Ebenso über den Sprachgebrauch des Pl. Hier nur die Stellen: Achaja Rm 15, 26; 1 Kr 16, 15; 2 Kr 1, 1; 9, 2; 11, 10; 1 Th 1, 7f.; Macedonien 1 Kr 16, 5; 2 Kr 1, 16; 2, 13; 7, 5; 8, 1; 11, 9; Rm 15, 26; 1 Th 1, 7f.; 4, 10; Phl 4, 15; Asien 1 Kr 16, 19; 2 Kr 1, 8; Rm 16, 5; 2 Tm 1, 15; Illyrien = Dalmatien Rm 15, 19; 2 Tm 4, 10; Judäa (= Palästina) Gl 1, 22; 1 Th 2, 14; 2 Kr 1, 16; Rm 15, 31; Arabien (in politischem, nicht ethnographischem Sinn) Gl 1, 17; 4, 25 cf 2 Kr 11, 32. [Wie stark Pl in den röm. Bezeichnungen lebt, ist z. B. Phil 4, 15 zu sehen, wo er die Phil *Φιλιππήσιοι* anredet. Das ist, wie Ramsay, Hist. comm. S. 320f. aufmerksam macht, die gräzisierte Form des lat. Philippenses, während es rein griechisch *Φιλιππεύς* oder *Φιλιππηνός* heißen müßte.]

[9]) Cf Ramsay, Histor. comm. p. 75—85. 119f. 137ff.

2 Kr 6, 11), spricht von den durchweg ebenso national gemischten Christen der Provinz Macedonien als Macedoniern 2 Kr 9, 2. 4 cf AG 19, 29. Lukas nennt Juden aus der Provinz Pontus, aus Parthien und Medien, aus Alexandrien und Rom Pontiker, Parther, Meder, Alexandriner und Römer AG 2, 9. 10; 18, 2. 24. Warum Pl nicht die christlichen Bewohner der Provinz Galatien Galater? Wie sollte er sie anders anreden, wenn er alle zusammenfassen wollte? In den südgalatischen Städten, wo Christengemeinden entstanden waren, also auch in diesen Gemeinden, befanden sich Phrygier, Lykaonier, welche neben dem Griechischen ihre alte Landessprache noch gebrauchten (AG 14, 11), vielleicht einige Kelten, viele Hellenen und völlig hellenisirte Asiaten, manche römische Bürger und nicht wenige Juden (s. unten). Für einen großen Teil der Bevölkerung wären die Namen Phrygier, womit die Vorstellung des käuflichen Sklaven fast untrennbar verbunden war, und Lykaonier, was einen Barbaren bedeutet hätte, geradezu beleidigend gewesen. Wer sie alle zusammenfassen wollte, konnte nicht bloß, sondern mußte sie Galater nennen. — Daß die altkirchlichen Ausleger, soweit sie überhaupt über die „Adresse" des Gl sich äußern, ohne weiteres als solche die Bewohner des Galaterlandes annahmen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß alle die, deren Auslegung zum Gl uns erhalten ist, erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben haben, und daß die Provinz schon vor 297 auf das Gebiet der 3 Galaterstämme beschränkt war.[10]) Wir wissen wirklich besser, als die gelehrten Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, was zur Zeit des Pl die Namen Galatien und Galater bedeuteten, und müssen es schon nach dem, was bisher in Betracht gezogen wurde, für viel wahrscheinlicher halten, daß Pl Gl 1, 2; 3, 1; 1 Kr 16, 1 ebenso wie Petrus 1 Pt 1, 1 hauptsächlich oder auch ausschließlich die im Süden der Provinz von ihm und Barnabas gegründeten Gemeinden im Sinn hatte. Die Entscheidung liegt in der Vergleichung dessen, was wir durch den Gl über den Charakter und die Entstehung der gal. Gemeinden erfahren (cf § 1), sowohl mit dem, was uns die AG über die Geschichte der Mission im Innern Kleinasiens berichtet, als mit dem, was wir über die Kulturverhältnisse in den beiden sehr verschiedenartigen Hälften der Provinz, dem Galaterland im Norden und den lykaonischen und phrygischen Landesteilen im Süden, wissen. Nordgalatien war damals

[10]) Cf besonders Hier. in der Vorrede zum 2. Buch seines Komm., Vallarsi VII. 425—430. Auch Lactanz in den verlorenen, von Hier. l. l. 426 citirten Briefen ad Probum (cf v. ill. 80) setzt die diokletianische Provinzialeinteilung voraus. [Steinm., der stark für die nordgal. Hypothese eintritt, untersucht auch den profanen Sprachgebrauch. Er muß dabei zugeben (S. 67), daß z B. Plin. in Nat. hist V, 146—47 (= V, 42) von Seleucia, Neapolis u. Lystra als von gal. Städten redet. Ähnlich Tacit. Annal. 15, 6. 13, 35. Weiteres s. Zahn. AG S. 492. 560.]

nur in sehr beschränktem Maße hellenisirt. Wie die phrygische Sprache der Eingeborenen sich dort noch in nachchristlicher Zeit am Leben erhalten hat, so die keltische Sprache der eigentlichen Galater nachweislich bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, [11]) woneben natürlich schon vor und erst recht nach der Einverleibung in das römische Reich als Sprache des Handels, des diplomatischen Verkehrs und der höheren Bildung, soweit solche vorhanden war, die griech. Weltsprache dienen mußte. Bei einem tieferen Eindringen in dieses städtearme Land würde die Missionspredigt mit sprachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt haben. Wären dort die gal. Gemeinden des Pl zu suchen, so müßte man sich wundern, daß nicht Gl 3, 28, sondern Kl 3, 11, also in einem Brief, der in eine längst gründlich hellenisirte Gegend gerichtet war, neben Juden und Hellenen auch Barbaren und Skythen, oder statt dessen Barbaren und Kelten als im Leserkreis vorhandene nationale Gegensätze genannt werden. Das Vorhandensein einer jüdischen Minderheit in den gal. Gemeinden (oben S. 3 f.) hat zur Voraussetzung, daß es an ihren Wohnsitzen eine ansehnliche Judenschaft gab, und dies beides bildet wiederum die Voraussetzung für das Auftreten der Judaisten aus Palästina und den raschen Erfolg, den sie unter den Gal. erzielten. Ein weder durch tiefgreifende Wirkung griechischer Civilisation noch durch die Vorarbeit einer starken Judenschaft hierauf vorbereitetes Land war kein Boden, welcher die Missionare des gesetzlichen Christentums hätte anlocken können. Von Juden im Galaterland jener Zeit hören wir sogut wie nichts. In der Reihe kleinasiatischer Landschaften (nicht Provinzen), welche AG 2, 9 f. als Heimatssitze von Juden genannt werden, die in Jerusalem sich niedergelassen hatten, finden wir Gal. nicht. Ebensowenig in einer ähnlichen Aufzählung bei Philo l. ad Caj. 36. Was man an Urkunden und Inschriften als Zeugnis für das Vorhandensein von Juden im Galaterland angeführt hat, gehört teils nicht nach Gal., teils ist der jüdische Ursprung zweifelhaft, teils gehört es zu später Zeit an, um für die vorliegende Frage in Betracht zu kommen. [12]) Sehr anders stand es mit der Hellenisirung und

[11]) Lucian, Alexander 51. Der Orakelspender von Aponuteichos in Paphlagonien wurde von syrisch, keltisch und skythisch redenden Barbaren befragt. Keltische Worte bei Pausanias X, 36, 1 cf X, 19, 11. Dazu kommt das unanfechtbare Zeugnis des Hier., welcher 374 oder 375 Galatien durchreist (ep. 3, 3), früher längere Zeit in Trier sich aufgehalten hatte, und auf Grund der hier und dort gemachten Beobachtungen um 387 l. 1 430 schreibt: *Unum est, quod inferimus et promissum in exordio reddimus, Galatas excepto sermone Graeco, quo omnis oriens loquitur, propriam linguam eandem pene habere quam Treviros, nec referre, si aliqua exinde corruperint.*

[12]) Cf Schürer, Gesch. d. jüd. Volks III, 17; Ramsay, Hist. comm. p. 167 ff. Das Edikt Jos. ant. XVI, 6, 2 bezieht sich auf alle Fälle auf eine Stadt der Provinz Asien und, wenn Scaligers Konjektur Ἀγκύρῃ statt

mit dem Einfluß des Judentums in dem südlichen Teil der Provinz. Von den vier Städten,[13]) in welchen das Ev eine bleibende Stätte fand, lagen das sog. pisidische d. h. nahe der Nordgrenze Pisidiens gelegene Antiochien (bei Strabo genauer *Ἀντ. πρὸς Πισιδίᾳ*) und Ikonium auf phrygischem, Lystra und Derbe auf lykaonischem Boden. Antiochien, eine alte seleucidische Gründung, wurde unter Augustus römische Veteranenkolonie unter dem Namen *Antiochia Caesarea*; ebenso etwas später Lystra unter dem Namen *Julia Felix Gemina Lustra*.[14]) Unter Claudius wurde auch Ikonium Kolonie unter dem Namen *Claudia Iconium*. Bei dem näher an den isaurischen Bergen gelegenen Derbe war die Benennung Claudio-Derbe vielleicht nur titular. Die politische Romanisirung bedeutete im Orient überall die Vollendung der Hellenisirung. Wenn die Einwohner von Lystra einmal in einem Augenblick größter Aufregung in der alten lykaonischen Landessprache ihren Herzen Luft machen (AG 14, 11), so spricht das nicht dagegen, daß auch in diesen lykaonischen Städten das Griechische die vorherrschende Sprache war. Der Erzähler würde jene auffällige Tatsache gar nicht berichtet haben, wenn er das letztere nicht als selbstverständlich

des [illegible] der Hss das Richtige trifft, auf ein weit westlich vom Galaterland gelegenes Ancyra, Strabo XII, p. 576; Ptol. V, 2, 22. Ob eine fehlerhaft geschriebene, vielleicht auch ungenau kopirte Inschrift (C. I. Gr. 4129), welche unter lauter griech. Namen auch einen *ΗΣΑΥΩΣ* bieten soll, jüdischer Herkunft ist, erscheint mehr als zweifelhaft; denn welcher Jude wird sich Esau genannt haben! Überdies ist der Fundort nach Ramsay p. 167 bei Dorylaeum, also außerhalb des Galaterlandes gelegen. Namen wie Jakob und Esther in einer Inschrift am Wege von Germa nach Pessinus (Bullet. de corr. héllen. 1883 p. 24) würden nur dann etwas beweisen, wenn sie aus vorchristlicher oder früher nachchristlicher Zeit stammten. Ist der Titel des Jakob wahrscheinlich *διάκονος* (statt *λιάκωνος*) zu lesen, so war er einer der zahllosen Christen dieses Namens, und auch Esther hat ihren festen Platz in dem Heiligenkalender mehr als eines christianisirten Landes Acta SS. Juli I, 12.

[13]) Ich wiederhole nicht den genaueren Nachweis aus Einl § 17 A 5. Da Ramsay, Comm. p. 123 beanstandet hat, daß Ikonium zugleich mit dem Namen *Claudiconium* auch den Charakter als römische Kolonie erhalten habe, so sei erlaubt, zu bemerken, daß die Stadt sich selbst auf Inschriften (C. I. Gr. 3993) und Münzen (Eckhel. III, 33) als Kolonie benennt. Es kann sich also nur fragen, ob sie es schon unter Claudius oder erst unter Hadrian geworden ist, von dem sie den Namen *Aelia* annahm. Ersteres ist aber schon dadurch bewiesen, daß die Bürgerschaft von Ikonium einen kaiserlichen Prokurator der gal. Eparchie unter Claudius und Nero nicht nur ihren Wohltäter, sondern auch ihren *κτιστής* nennt (C. I. Gr. 3991). Daher ist es auch nicht eine Ungenauigkeit „einiger biblischer Kritiker“, sondern die wohlbegründete Ansicht der Fachmänner, daß Ikonium unter Claudius Kolonie wurde und unter Hadrian einen neuen Zuzug erhielt cf Marquardt, Röm. Staatsverw. I^2, 364; Pauly-Wissowa IV, 551. [Vgl. Zahn, AG 425f. 457ff. 465.]

[14]) Den Namen *τὰ Λύστρα* und *ἡ Λύστρα* hat die Stadt selbst auf Münzen und Denksteinen in *Lustra* latinisirt, wie umgekehrt *Sulla* griech. *Σύλλας* wurde. Cf Ramsay, Comm. p. 224.

vorausgesetzt hätte. Vollends in dem von Haus aus hellenistischen Antiochien und in Ikonium wird jedermann griechisch verstanden und gesprochen haben. In diesen beiden Städten fand Pl Synagogen, welche auch von vielen „gottesfürchtigen“ Heiden, besonders von vornehmen Frauen besucht wurden, durch deren Vermittlung die Judenschaft auf die ersten Kreise der Stadt einen bedeutenden Einfluß übte (AG 13, 14. 16. 26. 43. 50; 14, 1—5). In Lystra und Derbe gab es keine Synagogen. Daß es aber auch in Lystra nicht an Juden fehlte, beweist die dort lebende jüdische Mutter des Timotheus, die mit einem Heiden verheiratet war (AG 16, 1), die erfolgreiche Aufhetzung der dortigen Bevölkerung durch die Juden von Ikonium und Antiochien (14, 19) und die Rücksicht, welche Pl in Lystra auf die Judenschaft in jener Gegend zu nehmen sich genötigt sah (16, 3). Im südlichen Teil der Provinz waren also die Bedingungen für eine erfolgreiche Missionsarbeit des Pl und für die judaistische Agitation, welche im Galaterland fehlten, in reichem Maße gegeben. Hier werden wir demnach auch die Empfänger des Gl zu suchen haben. Hier hat das Ev große Erfolge gehabt. Abgesehen von den 4 städtischen Gemeinden, welche schon auf der Rückreise der Missionare von diesen amtlich organisirt wurden (AG 14, 23, [Zahn AG 484 f.]), verbreitete sich der neue Glaube auch in der umliegenden Landschaft (13, 49; 14, 6 f.). Um einen Grundstock von geborenen Juden und von Proselyten des Judentums sammelten sich in Antiochien und in Ikonium große und überwiegend heidnische Gemeinden (13, 43. 46—48; 14, 1). In Lystra und Derbe, wie auf dem Lande, müssen die Neubekehrten fast ausnahmslos heidnischer Herkunft gewesen sein. Wir kennen mit Namen nur Timotheus aus Lystra, den Sohn der Jüdin Eunike und seines griechischen Vaters (2 Tm 1, 5; 3, 15; AG 16, 1—3), und einen gewissen Gajus aus Derbe (AG 20, 4 cf Einl § 13 A 2 u. 6; § 71 A 3 [AG 487 ff.]). Die Bedeutung dieser Gemeinden spiegelt sich wider in den Berichten der heimgekehrten Missionare in Antiochien und bald darauf in Jerusalem (AG 14, 27; 15, 4. 12 cf Gl 2, 8) und in der Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte (Einl § 11 A 5). Hier also finden wir alles, was der Gl voraussetzt, und dagegen nichts von alledem im Galaterland. Es fehlt bis zum Ende des 2. Jahrhunderts an jeder sicheren Spur von Christentum und Kirche in dieser Gegend, und erst während der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts tritt sie mit der Synode von Ancyra und dem Bischof Marcellus von Ancyra in helleres Licht.[15]) Ob es zur

[15]) Der Anon. c. Mont. bei Eus. h. e. V, 16, 4 im J. 192/193 hat kurz vorher die Gemeinde von Ancyra besucht. — Mag der Name des Avercius ein keltischer sein, so lebten doch die Träger desselben gegen Ende des 2. Jahrh. in der Provinz Asien cf Forsch V, 91—99; N kirchl. Ztschr. 1895 S. 871. — Die Acta Theodoti wird man nach den Ausführungen von Dele-

Zeit des Pl dort Gemeinden von irgend welcher Bedeutung gegeben hat, ist zweifelhaft. Hat man doch sogar bestritten, daß Pl jemals im Galaterland sich aufgehalten und gepredigt habe. Es muß dem Ausleger der AG in unserem Kommentar überlassen bleiben, die angeblichen oder wirklichen Dunkelheiten aufzuklären, welche zu dieser meines Erachtens unhaltbaren Ansicht führen konnten.[16]) Nach AG 15, 36. 40 f.: 16, 1—5 hat Pl zu Anfang der zweiten großen Missionsreise in Begleitung des Silas, vom syr. Antiochien aus durch Cilicien reisend, zunächst die auf der ersten Reise gestifteten Gemeinden in Derbe, Lystra, Ikonium und dem pis. Antiochien in dieser Reihenfolge besucht, hat diese Gemeinden unter anderem durch Mitteilungen des Beschlusses der großen Versammlung von Jerusalem (AG 15, 23—29), ebenso wie früher die Gemeinde des syr. Antiochiens, in ihrem bisherigen gesetzesfreien Glauben bestärkt, aber auch durch erneute Predigt des Ev ein ansehnliches Wachstum ihrer Mitgliederzahl erzielt (16, 5 cf 15, 30—35). Da ihnen „vom Geist", dessen Organ wahrscheinlich der „Prophet" Silas war (cf 15, 32 [AG 561]), gewehrt wurde, vom pis. Antiochien aus, wie sie beabsichtigten, westwärts nach Asien (in dem engsten Sinn, welchen der Name bei Lukas hat cf Einl § 11 A 4) vorzudringen und zu predigen, zogen sie weiter durch Phrygien, in welchem sie sich bereits seit der Ankunft in Antiochien befanden, und durch galatisches Gebiet nordwärts AG 16, 6 [Zahn AG S. 560; hier ist die LA τὴν Γ. χ. angenommen]. Das artikellose Γαλατικὴν χώραν scheint darauf hinzudeuten, daß nicht das ganze von Lukas so bezeichnete Gebiet durchwandert, sondern nur galatischer Boden von den Durchreisenden berührt wurde (cf dagegen 18, 23). Aber auch wenn man den Artikel des voranstehenden τὴν Φρυγίαν zu dem zweiten Namen mitbezieht, wäre kaum denkbar, daß Lukas hierunter neben den Landschaftsnamen Phrygien und Mysien die von niemand so genannte römische Provinz in ihrer ganzen Ausdehnung verstanden haben sollte. Von Predigt in den nördlich vom pis. Antiochien liegenden Teilen Phrygiens und des Galaterlandes und, was damit zusammenhängt, von Städten, in welchen die Missionare sich aufgehalten, hören wir nichts. Da das Ziel der Wanderung nach AG 16, 7 ein Punkt war, von wo man sich entweder weiter in gleicher nördlicher Richtung nach Bithynien oder westwärts nach Mysien wenden konnte und hierüber einen Entschluß fassen mußte, so können die Missionare nur den westlichsten Teil des Galaterlandes durchzogen haben. Auf der dritten Reise ist Pl vom syr. Antiochien aus durch die tief im

haye, Anal. Boll XXII, 320—328 schwerlich noch als historisches Zeugnis verwerten dürfen.

[16]) Ramsay, der sie hauptsächlich vertritt, habe ich Einl § 11 A 4 S. 134 ff. ausführlich genug zu widerlegen versucht.

Innern Kleinasiens liegenden Gebiete nach Ephesus gereist (AG 19, 1). Von den Gemeinden und Städten, die er auf diesem langen Wege berührte, gehen uns nur die Worte 18, 23 [Zahn AG 666] *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς* eine dunkle Andeutung. Diesmal hat er das Galaterland in seiner Ausdehnung von Osten nach Westen durchzogen, ist dann durch phrygisches Gebiet auf einem Wege, welcher durch das Ziel Ephesus gewiesen war, weitergereist. Ob er im Galaterland Gemeinden vorgefunden hat, ist nicht mit Sicherheit zu behaupten. An vergleichbaren Stellen hören wir von *ἐκκλησίαι* 14, 23; 15, 41; 16, 5; 20, 17. 28, hier nur von *μαθηταί*, und das dabeistehende *πάντας* kann nach dem Zusammenhang nur heißen: überall, wo er auf dieser langen Reise Christen antraf, begrüßte und bestärkte er sie. Es mag sein, daß dies auch in einigen gal. Städten stattfand, und es ist nicht unmöglich, daß solche Jünger trotz des Schweigens in AG 16, 6 durch Pl und seine Gehilfen früher für den Glauben gewonnen waren. Sie können aber auch von Handelsreisen in anderen Gegenden, wo das Ev mit Erfolg gepredigt worden war, ihren Glauben mitgebracht haben oder aus solchen zugewandert sein. Kurz, es ist äußerst zweifelhaft, ob es im Galaterland zur Zeit der Gl Christen gab, und sogut wie gewiß, daß dort keine größeren Gemeinden bestanden, an deren Gründung Pl mit großer Anstrengung gearbeitet hatte. Man müßte dem Vf der AG, welcher den Pl zweimal nur durch das Land hindurchreisen läßt, ohne von Missionspredigt, von entstehenden oder bestehenden Gemeinden etwas zu sagen, jede Kenntnis der Missionsgeschichte absprechen, wenn die „Gemeinden Gal.'s“ Gl 1, 2; 1 Kr 16, 1 im Lande der Kelten gewohnt hätten. Es wäre ferner unverständlich, daß die Judaisten des Gl an den bedeutenden und alle Voraussetzungen für einen Erfolg ihrer Bemühungen bietenden Gemeinden in Südgalatien vorbeigegangen wären, um einige zerstreute Christenhäuflein im Keltenland heimzusuchen. Kein Vertreter der nordgalatischen Hypothese vermag es zu erklären, daß die südgalatischen Gemeinden, deren Bedeutung durch die Geschichte ihrer Gründung, durch die Legende von Thekla und Pl, durch die Kirchengeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts so stark bezeugt ist, in allen Schriften des NT's mit Ausnahme der AG keine Spur ihrer Existenz zurückgelassen haben [16a]), und daß dagegen Gemeinden, von deren Entstehung und Bestehen in apostolischer Zeit uns jede sichere Kunde fehlt, da Lukas von ihrer Entstehung

[16a]) Steinmann in der Recension der ersten Aufl. dieses Kommentars (Theol. Revue 1906 S. 51) glaubte diesem Satz jede Beweiskraft durch die Bemerkung zu entziehen: dies sei „ein Geschick, daß sie (nämlich die Gemeinden im pisidischen Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe) nicht allein tragen vgl. Antiochien in Syrien, die Gemeinden auf Cypern, in Troas, Milet, Beröa“. Also Gl 2, 11—14 soll kein neben die AG

schweigt und von ihrer Existenz höchstens eine leise, überdies zweideutige Andeutung macht, durch den Gl, durch die bedeutsame Erwähnung 1 Kr 16, 1 und durch 1 Pt 1, 1 als ein wichtiger Bestandteil der durch Pl gesammelten Heidenkirche sich uns darstellen. Die unhaltbare Hypothese hat ein im besten Sinne natürliches Verständnis mancher Stellen des Gl lange genug vereitelt. Umgekehrt liefert eine lebensvollere Auffassung dieser Stellen eine Reihe von auffälligen Bestätigungen der Annahme, daß der Gl an die auf der ersten Missionsreise von Pl und Barnabas gegründeten, auf der zweiten Missionsreise von Pl und Silas besuchten und numerisch gestärkten Gemeinden in der südlichen Hälfte der Provinz Galatien gerichtet war. Obwohl ich die Gefahr nicht verkenne, hiedurch zu besonders schonungsloser Kritik meiner Auslegung herauszufordern, muß ich mich doch zum Beweise für diese Behauptung auf die nachfolgende Auslegung, vor allem von 4, 13—15 und 5, 11, aber auch von 1, 8 f.; 2, 5; 3, 1—5. 26—29; 4, 20; 6, 17 berufen. Wenn ich früher[17]) die Meinung vertrat, daß Pl im Gl die südgalatischen Gemeinden zwar hauptsächlich im Auge gehabt, mit diesen aber auch die minder bedeutenden Gemeinden im Keltenland zusammengefaßt habe, so war das eine anscheinend richtige Konsequenz der Einsicht, daß Pl unter ἡ Γαλατία die römische Provinz dieses Namens verstehe. Denn, wenn es im nördlichen Teil der Provinz Gemeinden gab, so gibt es kein zu-

tretendes Zeugnis für die Existenz einer Christengemeinde im syr. Antiochien zur Zeit der Apostel sein! Das positive Gegenteil dieser Verneinung ergibt sich ja auch aus den Angaben Gl 2, 1—3 über eine gemeinsame Reise des Pl, des Barn. und des Titus nach Jerusalem, deren Ausgangspunkt Pl nur darum nicht mit Namen bezeichnet, weil selbstverständlich die syrische Hauptstadt gemeint war (cf Gl 1, 21; AG 11, 25. 27 f.; 13, 1; 14, 25—15, 4). Dazu kommt die Bischofsliste des syrischen Antiochiens, die mit Ignatius und seinen Briefen in helles geschichtliches Licht tritt und bis zum Ausgang der Apostelzeit hinaufreicht. — Von christlichen Gemeinden auf Cypern hören wir allerdings aus den übrigen ntl Schriften außer der AG nichts, aber auch aus der AG selbst rein gar nichts s. Bd V, 421 zu AG 13, 4—13 auch S. 409 A 29. Nicht anders verhält es sich mit Milet. Schon aus dem Schweigen des Lc AG 20, 15—17. 36—38 über die Existenz einer Gemeinde daselbst ergibt sich mit Sicherheit, daß damals eine solche noch nicht vorhanden war. Auch in der johanneischen Apokalypse und den Resten der kleinasiatischen Kirchenliteratur der nächstfolgenden 2 Jahrhunderte mit Einschluß der auf kleinasiatischem Boden geschriebenen ignatianischen Briefen sucht man den Namen Milet vergeblich. Erst in den Verzeichnissen der zu Nicäa versammelten Bischöfe (ed. Gelzer p. LXIII. 42 f. 68) finden wir ihn. Wie kann man dann das Schweigen der Urkunden über solche wirklich nicht existirende Dinge vergleichen mit dem, abgesehen von der Andeutung in 2 Tm 3, 11, völligen Schweigen aller Literatur über die 4 Gemeinden im südlichen Teil der Provinz Galatien, wenn diese nämlich nicht mit den Gl 1, 2; 1 Kr 16, 1 erwähnten Gemeinden Galatiens identisch sind.

[17]) In der 1. und 2., nicht mehr der 3. Aufl. der Einl I, 125.

lässiges Mittel, diese von ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας Gl 1, 2 auszuschließen. Aber diese Voraussetzung ist mehr als zweifelhaft. Ist höchstens das als wahrscheinlich anzuerkennen, daß es zur Zeit von AG 18, 23, einzelne Christen im Keltenlande gab, so fragt sich noch erst, ob solche schon zur Zeit des Gl dort vorhanden waren; und wenn dies der Fall war, braucht Pl bei seinem Brief an die großen, nach ihrer Geschichte gleichartigen, zur Zeit von der gleichen Gefahr bedrohten Gemeinden Südgalatiens, die ihn um sein Urteil gebeten hatten, an jene weit abgelegenen zerstreuten Christen im Norden nicht einmal gedacht zu haben.[17a])

Den Anhängern der früher herrschenden Ansicht lag es von jeher am nächsten, die Abfassung des Briefs nach Ephesus in die $2^1/_4$ jährige Zeit nach der dauernden Niederlassung des Pl daselbst zu verlegen AG 19, 8—10. Teilweise wirkte dazu die irrige Auffassung von Gl 1, 6 mit, wonach dort die Zwischenzeit zwischen der letzten Anwesenheit des Pl im Galaterland (AG 18, 23), und der Abfassung des Briefs als eine kurze bezeichnet sein sollte. Eine natürliche Erklärung von Gl 4, 20 ist bei der Annahme einer Abfassung in Ephesus mindestens schwierig. Denn warum erwägt Pl nicht die Möglichkeit, die nicht allzugroße Reise von Ephesus nach Pessinus oder Ancyra zu machen? warum gibt er nicht Gründe an, welche ihm dies verbieten?

Sind die Empfänger des Gl die südgalatischen Gemeinden, so kann er nicht früher als nach der Niederlassung des Pl in Korinth geschrieben sein; denn seit dem zweiten Besuch der Gemeinden AG 16, 1—5 muß allermindestens ein halbes Jahr verstrichen sein, in welches das erste Auftreten der Judaisten, deren Wirksamkeit bis zu der Höhe des Erfolgs, die uns der Gl darstellt, und die Benachrichtigung des in weiter Entfernung weilenden Pl über die dortigen Zustände durch Abgesandte der gal. Gemeinden fällt. Nimmt man hinzu, daß die Judaisten von Palästina nach Gal. gekommen sind und doch sicherlich nicht früher dorthin sich begeben haben, als nachdem sie gehört hatten, daß Pl die gal. Gemeinden wieder verlassen habe und nach Europa gezogen sei, so wird man als Zwischenzeit zwischen den beiden genannten Tatsachen lieber ein ganzes als ein halbes Jahr annehmen. Obwohl wir nicht genau berechnen können, wie viel Zeit die Reise von Troas durch Macedonien und Griechenland bis Korinth, insbesondere auch der Aufenthalt in Athen in Anspruch nahm, so doch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr als 6 Monate. Erst in Korinth kam es zu einer förmlichen Niederlassung und zu einer stetigen Arbeit AG 18, 1—18, welche dem Pl jedoch Zeit ließ, auch der früher gegründeten Gemeinden durch Sendung von Boten und Briefen sich anzunehmen. Daß er in Korinth auch mit seinen außereuropäischen

[17a]) Näheres hierüber s. Bd. V S. 560. 666f. zu AG 16, 6 u. 18, 23.

Gemeinden in Verkehr gestanden hat, ist aber nicht bloße Vermutung, sondern durch den in Korinth geschriebenen 1 Th bezeugt. Nicht nur in Macedonien und Griechenland, sondern an jeglichem Ort war das Gläubigwerden der Christen von Thessalonich bekannt geworden, so daß er und seine Gehilfen Silas und Timotheus nicht nötig hatten, etwas davon zu sagen; denn sie (die Christen der betreffenden Orte) verkündigten selbst, was für einen Eingang die Missionare bei den Leuten von Thess. gefunden haben, und wie diese sich zu Gott bekehrt haben (1 Th 1, 8 f.). Da es außerhalb Macedoniens und Griechenlands damals noch keine Gemeinden in Europa gab, muß hier von Gemeinden in Asien die Rede sein. Und da die erste Kunde von der Gemeindegründung in Thess. zu den Christen in Beröa, Athen und Korinth durch niemand anders als durch Pl selbst gelangt sein kann, in folge von dessen Predigt es erst Christen in diesen Städten gab, so beziehen sich die Worte *ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι κτλ.* lediglich auf asiatische Gemeinden. Es handelt sich aber um mündlichen Austausch zwischen Pl und diesen Gemeinden. Pl „saß ein Jahr und 6 Monate“ in Korinth (AG 18, 11)[17b], hat also in dieser Zeit außereuropäische Gemeinden nicht besucht. Es müssen demnach Vertreter asiatischer Gemeinden zu ihm nach Korinth gekommen sein. Von diesen erfuhr er, daß man in ihrer Heimat schon von den großen Erfolgen des Ev in Macedonien genaue Nachrichten erhalten und Freude darüber empfunden habe. Es müssen dies Gemeinden gewesen sein, welche für die fortschreitende Missionsarbeit des Pl ein lebhaftes Interesse hatten und von ihm selbst oder einem seiner Begleiter über den Fortgang ihrer Arbeit je und dann in Kenntnis gesetzt wurden; denn die erst durch die Missionare bekehrten Macedonier können ja keinen Anlaß gehabt haben, an Gemeinden in Asien solche Nachrichten gelangen zu lassen. Wie aber sollte es ein Timotheus unterlassen haben, seiner Mutter in Lystra oder dem Presbyterium, dessen Handauflegung ihn für den Missionsdienst gesegnet hatte (1 Tm 4, 14), Nachrichten über sich und Pl zukommen zu lassen, so oft Zeit und Gelegenheit dazu sich fand? Es will mir doch scheinen, es liege hier ein merkwürdiges Zusammentreffen vor zwischen dem, was wir dem Gl und dem, was wir den in Korinth geschriebenen Worten 1 Th 1, 8 f. zu entnehmen haben. Die asiatischen Gemeinden, mit deren Vertretern Pl nach letzterer Stelle in Korinth persönlich verkehrt hat, sind die gal. Gemeinden, deren Vertreter zur Zeit des Gl bei ihm anwesend waren, s. oben S. 8 f. In Korinth also wird der Gl geschrieben sein, und zwar zu einer Zeit, da die den Gal. so wohl bekannten

[17b]) [Zahn AG S. 656 u. 867 f. berechnet auf Grund des Schreibens des Kaisers Claudius an die Stadtgemeinde Delphi die Zeit auf Herbst 51 bis Frühjahr 53. Vgl. auch Wohlenberg, N. kirchl. Ztschr. 1912, 389 ff.]

Gehilfen, der aus ihrer eigenen Mitte hervorgegangene Lystraner Timotheus (AG 16, 2) und Silas, welcher bei dem zweiten Besuch des Pl in dessen Begleitung zu ihnen gekommen war (AG 15, 40—16, 5), wahrscheinlich nicht bei Pl anwesend waren (oben S. 2). Es liegt nahe anzunehmen, daß der Gl in die Zeit vor der Wiedervereinigung des Pl mit seinen Gehilfen in Korinth (AG 18, 5; 1 Th 3, 6), also auch vor den beiden Briefen an die Thess. (1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1) und somit von allen uns erhaltenen Briefen des Apostels zuerst geschrieben sei. Es will allerdings bedacht sein, daß Timotheus und Silas sich überhaupt nur vorübergehend in Korinth aufgehalten haben. Bei allem, was AG 18, 6—18 von Pl in Korinth und von seiner Abreise von dort berichtet wird, geschieht ihrer keine Erwähnung; es ist immer nur von Pl allein die Rede (18, 6 ἐγώ, 18, 7. 9—11. 18 cf dagegen 16, 6—17, 15). Nach 1 Kr 4, 14—17; 3, 6. 10; 9, 2 sind sie in keiner Weise Mitstifter der Gemeinde, und nur im 2 Kr, welcher nicht an die Ortsgemeinde von Korinth allein, sondern zugleich an alle Christen von Achaja, also auch an die von Athen, Kenchreä und wer weiß wie vielen anderen Orten gerichtet ist (2 Kr 1, 1), nennt Pl sie neben sich als grundlegende Prediger des Ev 1, 19. Es ist daher doch wohl etwas mehr als Vermutung, das Timotheus und Silas wie in Athen (1 Th 2, 17—3, 5), so auch an anderen Plätzen der Provinz tätig waren, während Pl in Korinth „saß", und daß sie nur kürzere Zeit, vermutlich zu wiederholten Malen mit Pl zusammen in der Hauptstadt verweilten, wie zur Zeit von 1 u. 2 Th, aber nicht zur Zeit des Gl. Dieserhalb könnte der Gl auch später als 1 u. 2 Th geschrieben sein. Dies ist aber durch 1 Th 1, 8 f. ausgeschlossen; denn darnach hat der persönliche Verkehr des Pl mit den Abgesandten der gal. Gemeinden schon vor Abfassung des 1 Th stattgefunden. Es ist daher der Gl in der Tat der älteste derjenigen Briefe des Pl, welche der Nachwelt erhalten blieben. [18]) In Korinth konnte Pl wegen der weiten Entfernung und der drängenden Arbeit am Orte (AG 18, 5. 9 f; 2 Th 3, 1 f.) nicht daran denken, zu den gefährdeten Gemeinden Gal.'s zu reisen. Wie gerne er sie persönlich gegrüßt und die tiefe Bewegung seines Gemüts ihnen hörbar und fühlbar gemacht hätte Gl 4, 20, mußte er sich an dem geistigen Verkehr mit ihnen genügen lassen (6, 18). Aber alles, was in seiner Macht stand, bis zu der eigenhändigen Aufzeichnung des ganzen Briefes (6, 11), wandte er an, sein Eingreifen in die verworrenen Zustände der gal. Gemeinden zu einem persönlichen und lebendigen zu gestalten. Die Deputirten, welche den Brief in die Heimat brachten, mochten durch mündlichen Be-

[18]) Die Meinung V. Webers, Die Abfassung des Gl vor dem Apostelkonzil, 1900, ist abgesehen von vielem anderen durch 4, 13 völlig ausgeschlossen s. z. St.

richt das Bild des Apostels wieder auffrischen. Sie hatten ihn in erfolgreichster Arbeit gesehen; sie konnten auch bezeugen, daß die Folgen der einige Monate vorher in Philippi erlittenen Mißhandlung, von welcher die Gal. ebenso wie von den Erfolgen des Ev in Macedonien gehört haben müssen, noch an seinem Leibe sichtbar seien 6, 17; 1 Th 2, 2; AG 16, 22 f.

§ 3. Zur exegetischen und textkritischen Literatur. Wie in Bd I S. 21, so sollen auch hier nur die von mir benutzten Kommentare und sonstigen Hilfsmittel genannt werden. Da aber der Gl vielfach in Kommentaren über mehrere oder alle Briefe des Pl ausgelegt worden ist, welche auch in weiter folgenden Teilen unseres Gesamtkommentars zu berücksichtigen sind, so schien es angemessen, gleich hier über die altkirchlichen Kommentare auch solches zu bemerken, was ebensogut in der Einleitung zu anderen Briefen am Platz wäre.

Die Arbeiten der Griechen, welche Hieronymus um 387 bei Ausarbeitung seines K. zum Gl benutzt hat (ed. Vallarsi VII, 370 cf ep. 112, 4 ad August.), sind gänzlich oder bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Der älteste ist „der alte Häretiker" Alexander, ohne Frage der Valentinianer dieses Namens, welchen Tert. de carne Christi 16 u. 17 bestreitet und Hier. wahrscheinlich zu 1, 15; 2, 15; 4, 4; 4, 9; 5, 12; 6, 1 berücksichtigt cf GK I, 728; II, 431. Von Origenes hatte Hier. einen in 5 *τόμοι*[19]) geteilten K. gelesen, ferner eine im 10. Buch von dessen Stromateis enthaltene kürzere Auslegung (*commatico sermone*), außerdem noch *tractatus* (d. h. Homilien) und *Excerpta* (d. h. Scholien). Es sind nur wenige Fragmente des K. erhalten,[20]) der Inhalt desselben ist

[19]) Die Zahl 5, statt deren in dem Verzeichnis sämtlicher Schriften des Orig., welches Hier. in einem Brief an Paula aufgestellt hat, 15 überliefert ist (s. E Klostermann. Sitzungsber. Berl. Ak. 1897 S. 865), wird durch den von E. v. d. Goltz (Eine textkrit. Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrh., 1899) bekannt gemachten Athoscodex bestätigt. Der 2. Tomus begann mit c. 2, 3; der 3. mit c. 3, 5; der 4 mit c. 4, 5; der 5. mit c. 5, 6 cf Goltz S. 72f., 94f. Nach Versicherung des Schreibers (saec. X) stimmte der Bibeltext der sehr alten Hs, die er kopirt, meistens mit demjenigen überein, welcher in den *τόμοι ἢ ὁμιλίαι* des Orig. vorlag; nur den Text des Rm hat der Schreiber direkt aus dem K. des Or. abgeschrieben (Goltz S. 7f.). Zum Text des Gl habe ich, da eine vollständige Kollation noch nicht vorliegt, die Excerpte bei Goltz S. 27. 72—74. 94f. benutzt. Cf übrigens Th. Ltrtrbl. 1899 Nr. 16.

[20]) Drei lateinische Fragmente aus des Pamphilus apol. pro Origene Migne 14, 1294 ff. zu Gl 1, 1; 1, 11—12; 4, 4 Zu letzterem Frgm. cf Hier. p. 448f.; ferner zu 5, 24 p 513 und zu Hier. p. 432 cf Orig. in Jo. tom. 1, 35; 28, 18; Cramer Cat. VII, 147. Aus dem 10. Buch der Strom. gibt Hier. zu 5, 13 p. 494 ff. ein größeres Fragment, worauf er sich p 505 wieder beruft. Die von Cramer (vol. VI) gedruckte Catene des Coisl. 204, welche zum Eph so reiche Mitteilungen aus Orig. macht cf GK II, 427, gibt zum Gl (p. 1—95) nichts von ihm.

aber größtenteils von Hier. angeeignet. Außerdem erwähnt Hier. noch kürzere Arbeiten *(commentarioli)* des Eusebius von Emesa,[21]) des Theodor von Heraklea, des Apollinaris von Laodicea und des Didymus von Alexandrien, sämtlich aus der Zeit von 330—380; endlich auch die Polemik des Porphyrius in seinem 1. Buch *κατὰ Χριστιανῶν*, welche besonders auf die Verhandlung von Gl 2, 11—14 seitens der kirchlichen Exegeten von bedenklichem Einfluß gewesen ist cf Hier. praef. comm. und zu Gl 1, 16; 2, 11; 5, 12 p. 371. 391. 409 f., auch ep. 112, 6 ad Aug. Ich lasse nun die erhaltenen und von mir zu Rate gezogenen Kommentare folgen.

Ephr. = S. Ephraem Syri comm. in epist. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893 cf Th. Ltrtrbl 1893 Nr. 39—41 und Nr. 44 Sp. 518; Lit. Rundschau 1894 Nr. 4 (Vetter); The Guardian, 1894 p. 700 (Bernard). Der von Ephr. († 373) syrisch geschriebene K. ist nur in einer alten armenischen Übersetzung erhalten, und diese mir nur in der lat. Übersetzung der Mekitharisten zugänglich. Leider hat schon der armenische Übersetzer seine Vorlage ziemlich willkürlich behandelt, den Bibeltext vielfach der armenischen Vulgata assimilirt und die Ordnung der Briefe geändert. Der Gl, welchen Ephr. oder vielmehr die syr. Bibel seiner Zeit, wie Marcion, an die Spitze aller Briefe gestellt hat, steht in der Übersetzung und in der Afterübersetzung p. 125—139 zwischen Kr und Eph cf N. kirchl. Ztschr. 1900 S. 798 ff.; Grundriß d. Gesch. d. Kanons 2. Aufl. S. 49. Die lat. Übersetzung hat weiter zur Verdunkelung des Originals beigetragen durch viele Ungenauigkeiten verschiedenster Art, unter anderem auch durch Assimilirung des Bibeltextes an die lat. Vulgata.

Vict. = Gajus Marius Victorinus, vor 361 als Greis zu Rom in die Kirche eingetreten, aber bis 362 als Lehrer der Rhetorik und Grammatik daselbst tätig (Aug. conf. VIII, 2—5; Victor. c. Arianos II, 9), hat erst nach dieser Zeit unter anderen christlich-theologischen Schriften einen K. zu den Paulinen geschrieben (Hier. v. ill. 101; praef. comm. in ep. ad Gal.), von welchem uns nur die Auslegung von Gl, Eph, Phl erhalten ist (Mai. Vet. scr. nova coll. III, 2, 1—146 cf GK II, 351). Hier. in der genannten Vorrede (Vall. VII, 369) nennt ihn als den einzigen ihm bekannten lat. Ausleger des Gl und der Paulinen überhaupt.

Abstr = der sogen. Ambrosiaster, ein K. zu den 13 Paulinen (Ambrosii opp. ed. Bened. 1690 vol. II, append. p. 21—318) nach dem Tode Kaiser Julians (a. 363) und zur Zeit des Papstes Damasus (366—384) in Rom (p. 286. 296 zu 2 Th 2, 7; 1 Tm 3, 15) von demselben Vf geschrieben, dessen Quaestiones in V. et N. Test. irrtümlich unter Augustins Namen überliefert sind. Als Vf des K. nennt die Überlieferung teils einen Hilarius (so Augustin c. duas epist. Pelag. IV, 4, 7, welcher ihn offenbar für den berühmten Hilarius von Poitiers hielt, und die Iren cf H. Zimmer, Pelagius in Irland S. 117 f.), teils den Ambrosius. So die meisten Hss des K. und die mittelalterlichen Kompilatoren; unter

[21]) Nicht wenige, meist kurze, aber originelle Fragmente gibt Cramer VI, 6. 8. 12. 20. 28. 31. 32. 40. 44. 57. 62. 64. 65. 67. 90. 91; außerdem über Gl 3, 17 zu AG 7. 6 Cramer III, 107. 431.

diesem Namen schon dem Cassiodor (inst. div. lit. 8) durch Hörensagen bekannt und vergeblich von ihm gesucht, obwohl er ihn wahrscheinlich als anonymes Werk besaß und als zweiten der drei von ihm empfohlenen lat. Kommentare beschrieben hat cf Zimmer S. 207. Nimmt man hinzu, daß Hier. um 387 diesen K. entweder nicht gekannt oder, was wahrscheinlicher ist, absichtlich ignorirt hat (cf vorhin unter Victorinus), so muß der wirkliche Name des Vf einen üblen Klang gehabt haben. Von den Vermutungen seien erwähnt: ein römischer Diakonus Hilarius um 350—380 (Bellarmin, Garnier, Simon); der vornehme Laie Hilarianus Hilarius, dessen *Cursus honorum* wir von 376—408 verfolgen können (so Morin, Revue Bénéd. 1902 p. 113 ff., mit einiger Zurückhaltung von Souter, A study of Ambrosiaster, Texts and Stud. VII, 4, Cambr. 1905 p. 183 ff. als der beste bisher gemachte Vorschlag empfohlen); der römische Presbyter Faustinus (so Langen, Bonner Programm 1880); der Proselyt Isaak, welcher in der Geschichte des Damasus eine üble Rolle gespielt hat. So früher Morin, Revue d'hist. et de lit. rel. IV nr. 2, 1899, noch bestimmter ich Th. Ltrtrbl. 1899 nr. 27, wogegen sich Zimmer S. 120 f. erklärt. Des Rätsels Lösung schien J. Wittig gefunden zu haben (Kirchenhistor. Studien IV, 1—66): Der Jude Isaak übersetzte seinen Namen zuerst durch Gaudentius, dann durch Hilarius. Zuletzt hat Morin in einer neuen glänzenden Untersuchung (Revue Bénéd. 1914 p. 1—34) noch wahrscheinlicher gemacht, daß Euagrius von Antiochien, der lat. Übersetzer der Vita Antonii, der Vf des Kommentars zu den Briefen des Pl u. der Quaestiones vet. et n. Testamenti (ed. Souter im Wiener CSEL, 1908) sei.

Aug. = Augustini Ep. ad Gal. expositionis liber unus, von mir in dem Nachdruck der Benediktinerausg., Bassani 1797 tom. IV, 1245—1294 benutzt, um 394 geschrieben, ohne Kenntnis der griech. Ausleger (Aug. epist. 82, 23) und ohne jede Berücksichtigung des griech. Textes. Nach einigen Stellen scheint Aug schon damals den Abstr gekannt zu haben. Bald darauf lernte er auch den K. des Hier. kennen, was der Anlaß zu der berühmten Korrespondenz zwischen Aug. und Hier. über Gal 2, 11—14 während der Jahre 395—444 wurde: Aug. epist. 28. 40. 67 (68). 71 (72). 73 (75. 81). 82. in Klammern die Briefe des Hier. Cf auch Aug. epist. 180, 5 in bezug auf Hier. c. Pelag. I, 22.

Hier. = Hieronymus, 3 Bücher Auslegung des Gl, Vallarsi, 2. Aufl. VII, 367—536, gleich nach Vollendung des ersten ntl Kommentars zum Phlm, um 386—388 in Bethlehem geschrieben, eine ganz von den Griechen, zumal von Origenes abhängige Arbeit. In der Vorrede p. 369/70 *Origenis commentarios sum secutus;* noch allgemeiner im Brief an Augustin von 404 (Epist. 112, 4 oder unter Aug. epist. 75, 4 ed. Goldbacher p. 287): *ostendi, me non ex definito defendere, quod in Graecis legeram, sed ea expressisse, quae legeram.* Cf GK II, 427. Über die anderen von Hier. benutzten Kommentare zum Gl s. oben S. 22. Der von ihm zu Grunde gelegte lat. Text stimmt in diesem wie seinen anderen ntl Kommentaren nicht überall mit der von ihm veranstalteten Revision der älteren Version, mit der sog Vulgata, steht dieser aber doch näher als irgend einem anderen lat. Bibeltext, und näher als die Texte eines Victorinus, Ambrosiaster und Augustinus. Es scheint, daß Hier. sich bei der eilfertigen Herstellung dieses Kommentars nicht an seine eigene revidirte Ausgabe des lat. NTs, soweit

dieselbe damals bereits veröffentlicht war.[22]) gebunden haben wollte, sondern unter wiederholter Berücksichtigung des griech. Textes, teilweise auch unter dem Einfluß der von ihm ausgebeuteten griech. Kommentare den Bibeltext frei gestaltend diktirte. Nicht einmal zwischen den vorangestellten Textpartikeln und der nachfolgenden Auslegung besteht überall wörtliche Übereinstimmung. Ehe man weitgehende Folgerungen ziehen darf, muß der Text sowohl der Vulg. der Paulusbriefe als der Kommentare des Hier. noch genauer festgestellt sein als bisher geschehen ist.[23])

Pel. = Pelagius, der irische Mönch und Urheber der nach ihm genannten Lehre, schrieb während eines mehrjährigen Aufenthalts in Rom um 400—410[24]) einen kurzen scholienartigen Kommentar zu den 13 Briefen des Paulus, welchen Augustin im J. 412 kennen gelernt und Papst Zosimus im J. 418 in seiner Epistola tractoria als ein Werk des Pel citirt hat.[25]) Wenn Augustin die Autorschaft des Pel. als nicht völlig gesichert darstellt,[26]) so folgt daraus nicht, daß ihm der K. ohne den Namen des Vf im Titel vorlag. Aug. bedient sich dieser vorsichtigen Ausdrucksweise

---

[22]) Nach Hier. ep. 27, 3 ad Marcellam wird gewöhnlich angenommen, daß Hier. schon a. 384, also mehrere Jahre vor Abfassung seiner frühesten Kommentare zu den Briefen des Pl, seine Revision des lat. Textes der Paulinen wenigstens in Angriff genommen hatte, und nach v. ill. 135 cf ep. 71, 5 ad Lucinium, daß er vor 392 die Revision auch der übrigen ntl Bücher vollendet hatte.

[23]) Cf inzwischen Epist. ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgatae recognovit. Vulgatam cum ant. vers. comparavit P. Corssen 1885. Den beiden Teilen des Titels entspricht die doppelte Ausgabe des Gl p. 24—32 und p. 39—50. — Sehr unbequem eingerichtet und auf teilweise unhaltbare Voraussetzungen (wie z. B. daß Tertullian neben Cyprian die Urgestalt der lat. Bibel repräsentire) gegründet ist der Versuch von Fr. Zimmer: Der Galaterbrief im altlat. Text, als Grundlage für einen textkrit. Apparat der Vetus Latina 1887 (Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreußen. Einzelausgabe Heft I). — Ich schöpfte den vorhieronymianischen lat. Bibeltext, abgesehen von den vorher genannten Kommentaren, aus den zuverlässigsten Reproduktionen der Quellen und habe sie, wo es nötig war sie zu citiren, mit den üblichen Buchstaben bezeichnet. **d** = lat. Text des Cod. Claromontanus (D) ed. Tischendorf 1852; **g** = Interlinearversion des Cod. Boernerianus ed. Matthaei 1791; **m** = das pseudoaugust. Speculum sive liber de divinis scripturis ed. Weihrich, Wien 1887, hinter dem echten Speculum Augustini p. 287—700, enthält Gl 3, 3. 19. 20; 4, 4—6 (p. 312. 325); 4. 8—12; 6, 1—2 ff., 7—10 (p. 410. 562); **r** = Freisinger Fragmente, teils von Ziegler, Italafragm. der paulin. Briefe, 1876 S. 45, teils von Wölfflin, Sitzungsber. der bayr. Ak. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1893 Heft II herausgegeben, enthalten Gl 3, 5b—4, 3a und 6, 5b—18; **r** (r^3 nennt sie Gregory, Textkritik I, 613) = Fragmente aus Kloster Göttweig, herausg. von Rönsch, Ztschr. f. wiss. Th. 1879 S. 232 ff., umfassen Gl 4, 6b—19a und 4, 22b—5, 2a.

[24]) Die Termini sind die Regierung des Papstes Anastasius 396—401 und die Eroberung Roms durch Alarich 410 cf Marius Mercator, Commonit. 2, 1; lib. subnot. 3 Migne 48 col. 83. 111.

[25]) August. de peccator. meritis III, 1, 1; de pecc. origin. 21 § 24.

[26]) De gestis Pel. c. 16, 39 *Pelagii esse dicuntur*. Cf de peccat. mer. III, 1, 1 *legi Pelagii quaedam scripta . . . quae in Pauli apostoli epistolas expositiones brevissimas continerent* (nicht *continent* oder *continebant*). Im Verlauf dieser Schrift citirt er den K. öfter ohne jede Andeutung eines Zweifels an der Autorschaft des Pel.: 2, 4; 3, 5. 6; 4, 9; 10, 18; 12, 21.

auch in bezug auf andere Schriften des Pel. (gest. Pel. 6, 19; 29, 53; 30, 54; 35, 65) sowohl in Erinnerung an Fälschungen, zu welchen sein eigener Name mißbraucht worden war, als auch aus Gerechtigkeitsgefühl, weil er Widersprüche zwischen Stellen des K. und den mündlichen Erklärungen des Pel. auf der Synode von Diospolis aufzudecken hatte. Die unverkennbaren Spuren seiner bald darauf allgemein verurteilten Lehre im K. und der üble Klang des Namens Pel. machen es erklärlich, daß diejenigen, welche den K. seiner Kürze und Klarheit wegen brauchbar fanden, sich bald daran machten, ihn unter Beseitigung des echten Autornamens in verschiedener Weise zu bearbeiten. Was ich in diesem Band als Pel. citire, beruht auf der bahnbrechenden Arbeit von H. Zimmer, Pelagius in Irland, 1901, d. h. auf einer Vergleichung der unter dem Namen des Hieronymus überlieferten Recension (Vallarsi XI, 3, 135—436) mit dem cod. 73 der St. Haller Stiftsbibliothek (Zimmer S. 280—420) und den Scholien einer Würzburger und einer Wiener Gl (Zimmer S. 40—112. 138—153). Einzelnes daran wird zu berichtigen sein, wenn die seit dem Erscheinen von Zimmer's Werk von verschiedenen Seiten in Angriff genommenen Forschungen, wie zu hoffen ist, zu einem sicheren Abschluß gediehen sein und uns einen glaubwürdigen Text des unverfälschten Pel. geliefert haben werden.[27] Soviel ich bis jetzt sehe, hat Pel. seiner Auslegung durchweg den etwa 20 Jahre früher von Hieronymus revidirten lat. Bibeltext, die sogen. Vulgata zu Grunde gelegt, obwohl er des Griechischen kundig war und griech. Ausleger, im Gal. besonders unverkennbar den Chrys., berücksichtigt hat.

Chrys. = Chrysostomus, beste Ausgabe: Chrys. interpr. omnium epist. Paulin. per homilias facta ed. Field, Oxonii 1849—1855. Der Komm. zum Gl tom. IV, 1—103 besteht nicht aus Homilien, beruht aber doch auf solchen (p. 23. 25), die wahrscheinlich um 390—92 in Antiochien gehalten, von Tachygraphen nachgeschrieben und sodann, der homiletischen Einfassung entkleidet und (von Chrys.?) flüchtig revidirt, als Buch herausgegeben wurden. Hier. kannte das Werk noch nicht, als er seinen K. schrieb, wohl aber, als er 404 an Augustin schrieb (Aug. epist. 75, 6). Um dieselbe Zeit hatte Pel. in Rom es gelesen. Wie es nicht an auffälligen Gedächtnisfehlern in bezug auf die Sachen darin fehlt (p. 27. 32. 72; Forsch VI, 325 A 1), so erklärt sich auch die nachlässige Wiedergabe des Textes nur daraus, daß der Prediger den vorher in größeren Abschnitten vorgelesenen Bibeltext stückweise aus dem Gedächtnis reproduzirt. Daher solche Vermischung ähnlicher Sätze wie 1, 8 und 10, die beharrliche Vertauschung von Synonymen wie *ἀνατρέψαι* und *μεταστρέψαι* 1, 7; *ἐξηγόρασε* und *ἠλευθέρωσε* 5, 1, besonders aber die Auslassung

[27] Cf Turner, Journ. of theol. stud. 1902 Oct. p. 132 ff.; Riggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagiuskommentars zu den Paulin. Briefen, 1905 (Beitr. zur Förderung der chr. Th. IX, 1); Hellmann, Sedulius Scotus, 1906 (Quellen u. Unters. zur lat. Philol. des Mittelalters von Traube I, 1, 147—185 „Sedulius und Pelagius"); Souter, Journ. of theol. stud. 1906 July p. 568 ff.; derselbe in Proceedings of the British Acad. vol. II (Dec. 1906). Von Souter wird eine Ausgabe des Kommentars für die Cambridger Texts and Studies vorbereitet. Zu den Prologen, cf auch den interessanten Aufsatz von de Bruyne, Prologues biblique d'origine Morcionite, Revue Bénéd. 1907 p. 1—16.

allgemein bezeugter Textstücke wie 1, 13 *ποτὲ ἐν τῷ Ἰουδ.*, 1, 22 *ταῖς ἐν Χρ.*, 3, 4 *δεδουλωμένοι*, 4, 6—7 gänzlich, 4, 13 *τὸ πρότερον*, 5, 3 *πάλιν*, ganz abgesehen von den zahlreichen Fällen, wo Chrys. anfänglich übergegangene Teile in der Auslegung doch noch berührt. Sein Text ist wesentlich der gleiche, wie derjenige Theodors und Theodorets, der antiochenische. Damit soll der Arbeit von S. K. Gifford, Pauli epistolas qua forma Chrys. legerit, Halle 1902, nicht ihr Verdienst abgesprochen werden.

Thdr = Theodori Mopsuesteni in epist. Pauli commentarii, The latin version with the greek fragments ed. Swete vol. I. II, 1880. Die Auslegung des Gl steht an der Spitze des in lat. Übersetzung erhaltenen Teils des Kommentars (vol. I, 1—111). In dem bis auf ziemlich zahlreiche Fragmente verlorenen Original war die Ordnung der Briefe: Rm, 1. 2 Kr, Hb, Eph, Gl etc.; cf GK II, 360; Grundriß S. 61 f.

Thdrt = Theodoreti opp. ed. Schulze tom. III (a. 1771, dieser Band von Noesselt bearbeitet). Interpret. quatuordecim epist. Pauli ap., über Gl p. 358—397 mit einer empfindlichen Lücke zwischen Gl 2, 5 und 2, 14.

* * *

Luther I. = In epist. Pauli ad Gal. Martini Lutheri Augustiniani comment. 1519. — II. Davon unabhängig der ausführlichere K. „ex praelectione D. M. Lutheri“ 1535, beide zusammen in umgekehrter Folge ed. Irmischer, tom. I—III, Erlangen 1843. 44.

Luther's Vorlesungen zum Galaterbr. von 1516/17 zum ersten Mal herausgeg. von Hans v. Schubert, Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1918. Dazu die Abhandlg. von Carl Holl in der Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. 20 (Neue Folge I) erstes Heft (S. 23—40) auch zweites Heft S. 449.

Calvin = Comm in epist ad Gal., Opera exeg. et homil. vol. XXVIII (Corp. Reformat. LXXVIII) p. 157—268.

Grotius = Annotationes in NT. ed. Windheim, Erlangen 1756, tom. II, 544—582.

Bengel = Gnomon NTi, Ed. Stuttg. 1860 p. 715—740.

Winer = Pauli ad Galatas epistola graece perpetua annotatione illustr. G. B. W. 1828.

Rückert = Kommentar über den Gl, 1833.

Hilgenfeld = Der Gl übersetzt, in seiner geschichtlichen Bedeutung untersucht und erklärt, 1852.

Wieseler, K. über den Gl. Mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels, 1859.

Reiche = Comm. crit. in NT. tom II, epistolas Pauli minores continens, 1859, enthält auch viel Exegetisches.

Hofmann = Die heil. Schrift Neuen Testaments, Teil II, Abt. 1, 2. Aufl. 1872; die Auslegung von Gl 1, 11—2, 14 ist in Teil I (2. Aufl. 1869) S. 60—116 vorweggenommen.

Eadie = A commentary of the Greek text of the epistle of Paul to the Galatians, 1869.

Lightfoot = St. Paul's Ep. to the Galatians. A revised text with introd., notes and dissertations, 4. edition 1874.

Sieffert = H. A. W. Meyer's Krit. exeget. Komm. über das NT, VII, neu bearbeitet von Fr. S., 9. Aufl. 1899.

Holsten = Das Evangelium des Paulus, Teil I, 1: Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der 1. Brief an die G. von Korinth, 1880.

Zimmer = I. Gl und AG, ein exeget. Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, 1882. — II. Exeget. Probleme im Hb und Gl. 1882.

Lipsius = Handkommentar zum NT von Holtzmann, Lipsius etc., Bd. II, Abt. 2: Gl, Rm, Phl, 2. Aufl. 1892.
Ramsay = A historical commentary on St. Paul's epistle to the Galatians, 1899.
v. Walter = Der religiöse Gehalt des Galaterbriefs, 1904.
[H. Lietzmann = Handbuch HB zum NT III. Bd. 1, Gl, 1910.
W. Lütgert = Gesetz u. Geist, eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Gl 1919.]

Wichtigere monographische Abhandlungen sind zu den einzelnen Abschnitten des Briefs, teilweise auch schon in dieser Einleitung angeführt.

* *
*

Was die Textkritik anlangt, wiederhole ich nicht, was von dem Bd. I S. 33 ff. Gesagten auch die paulinischen Briefe betrifft. Die von Tischendorf in seiner Ed. octava crit. major angeführten griechischen Zeugen sind auch hier mit den von dorther jedermann geläufigen Sigla angeführt, wo es zum Beweise für die getroffene Entscheidung erforderlich schien. Auch wenn der von den Subskribenten und Interessenten immer noch vergeblich erwartete v. Soden'sche Text erschienen sein wird, werde ich mich aus vielerlei Gründen, die hier nicht entwickelt werden können, nicht der neuen Nomenklatur anschließen. Aus der Tischendorf'schen Liste habe ich längst E und F wegen ihres bekannten Verhältnisses zu D und G gestrichen. H habe ich nach Omont's genauer Wiedergabe in den Notices et extraits de la bibl. nat. tom. XXX, 1 (1890) und den Ergänzungen von Robinson, Euthaliana (1895) p. 54 f. citirt. Die schon oben S. 22 A 19 erwähnte Athoshs., deren Bedeutung vor allem auf ihrem Verhältnis zu Orig. beruht, bezeichne ich, da sie dem bisherigem System der Sigla noch nicht einverleibt ist, durch **ath.** (bei Soden S. 219: „α 78") Griech. und lat. Väter sind als Textzeugen nicht förmlich angeführt worden, ohne daß die Citate in den besten Ausgaben nachgeschlagen und bequemer als bei Tschd. citirt wären. Die im Wiener Corpus erschienenen lat. Autoren sind zuweilen nach Seiten und Zeilen dieser Ausgaben angeführt. Über die textkritische Bedeutung mehrerer alter Kommentare wurde schon S. 22 ff. einiges bemerkt. Der älteste Zeuge für den griech. Text der Paulinen, das Apostolikon Marcions, ist nach meiner Rekonstruktion GK II, 495 ff. überall herangezogen, mit reinlicher Scheidung von dem Text der Berichterstatter, besonders Tertullians, welche man bei Tschd., Rönsch (Das NT Tertullians 1871) und Fr. Zimmer (oben S. 25 A 23) vermißt. Eine Ergänzung meines Rekonstruktionsversuchs bringt der zweite Exkurs am Schluß dieses Bandes. — Der Wunsch, die alten Versionen ausgibiger, als bisher geschehen, für den Text zu verwerten, hat zur Zeit noch mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, der für mich nicht nur in mangelhafter oder völlig mangelnder Sprachkenntnis liegen. Über die altlateinische

Übersetzung s. oben S. 24 f. besonders A 23. Wie man für die lat. Vulgata die Fortsetzung von Wordsworth' Ausgabe ungern vermißt, so für die syrische Vulgata (S^1 = Peschittha) die Fortsetzung der Arbeit von Gwilliam. Ich benutzte die Ausgabe (von S. Lee?) London 1816 mit gelegentlicher Vergleichung derjenigen von Leusden und Schaaf 1709. Für die jüngere ägyptische (memphitische oder bohairische) Version bin ich auf die oxforder Ausg. vol. III (1905) und die dort beigefügte englische Übersetzung angewiesen. Was nach Woide-Ford (1799) von der älteren sahidischen Version herausgegeben wurde, [28]) ist ohne europäische Übersetzung erschienen und mir daher abgesehen von den griech. Wörtern, Namen, Partikeln u. dgl. verschlossen. Für einige mir wichtige Stellen hat C. Schmidt in Berlin die Freundlichkeit gehabt über beide ägyptische Versionen mich aufzuklären. — [W. Schanze, der Galbf. 1919, glaubt durch schallanalytische Methode feststellen zu können, daß wenigstens etwa die Hälfte des Briefs für echt paulinisch zu gelten habe!]

[28]) Von Amélineau in Recueil de travaux rél. à la phil. égypt. et assyr. vol. V (1884) p. 131 ff. Gl 1, 14—6, 16 und Ztschr. f. äg. Sprache Bd. XXV (1887) S. 56 f. Gl 1, 1—2, 8; 6, 16—18; von Balestri in S. Bibl. fragm. Copto-Sahidico Musei Borgiani, vol. III (1904) p. 274 ff. Gl 1, 1—3, 14; 6, 1—18.

I. Die Grußüberschrift I, 1—5.

Was bei den Kulturvölkern der neueren Zeiten der an den Briefempfänger gerichtete Anruf an der Spitze des Briefs und die den Schluß des Briefs bildende Namensunterschrift des Briefschreibers sagen wollen, wird im Altertum bei den Semiten wie bei den Griechen und Römern durch eine Grußüberschrift ausgedrückt, welche regelmäßig aus drei Stücken besteht: der Selbstbenennung des Briefschreibers im Nominativ, der Benennung des Briefempfängers im Dativ und einem Grußwunsch des ersteren an den letzteren. Während aber bei Griechen und Römern die ganze Überschrift einen einzigen Satz bildet,[1]) haben die Semiten das dritte Stück, den eigentlichen Gruß, gewöhnlich zu einem selbständigen Satz gestaltet, in welchem die bis dahin angewandte objektive Bezeichnung der Personen aufgegeben und sofort in die im Verlauf des Briefs selbstverständlich allein anwendbare Anrede an den Briefempfänger, in das Du oder Ihr übergegangen wird,[2])

[1]) Die von Proklus (Epistologr. gr. ed. Hercher p. 8) im Gegensatz zu überladenen Briefeingängen geforderte Form *ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν* war in der Literatur und nach Ausweis der Papyri im Leben vor wie nach Chr. die weitaus gebräuchlichste cf Einl § 3 A 2; § 6 A 7. Das *χαίρειν* ist als ein Akkusativobjekt zu einem zu ergänzenden *λέγει, εὔχεται* oder dgl. zu denken, wie *εἰρήνην ἀγαθήν* im Parallelismus mit *χαίρειν* 2 Makk 1, 1. Das von den Griechen gewöhnlich ungeschrieben gelassene Verbum (cf jedoch Ign. Magn. Trall. inscr. *εὔχομαι πλεῖστα χαίρειν*) haben die Lateiner häufig vollständig oder in Abkürzung geschrieben: *Marcus Tito salutem* (mit oder ohne *plurimam*) *dicit*. Zu allen Zeiten sind Überschriften und Unterschriften von Briefen mehr als andere schriftliche Äußerungen der allgemeinen Sitte oder persönlicher Gewohnheit unterworfen, vom Stil beherrscht gewesen. Auch für die ntl Briefe gilt die Regel des Rhetors C. Julius Victor (4. Jahrh.?): *Praefationes ac subscriptiones litterarum computandae sunt pro discrimine amicitiae aut dignitatis, habita ratione consuetudinis* (Ars rhet. 27, Rhet. lat. min. ed. Halm p. 448).

[2]) Dan 3, 31 cf 6, 26; Esra 4, 17; 5, 7; 7, 12. Die Sendschreiben Gamaliel's bei Dalman, Aram. Dialektproben S. 3. Die pseudoklementinischen Briefe des Petrus und des Clemens an Jakobus, Clem. ed. Lagarde p. 3. 6. Die Pesch. übersetzt an den einzigen Stellen des NT's, wo dieser Gruß zu lesen ist: AG 15, 23; 23, 26; Jcb 1, 11, *χαίρειν* frei durch שלם u. stellt שלמא (*εἰρήνη*) Rm 1, 7 (nicht so in den anderen Briefen) gegen das

dem gelegentlich auch ein Ich oder Wir zur Seite tritt.[3]) Abgesehen von den beiden ältesten christlichen Briefen (Jk 1, 1; AG 15, 23 cf 23, 26), welche ganz die heidnisch griechische Form innehalten, schließen sich die sämtlichen Briefe des NT's in diesem Punkt an den jüdischen und überhaupt semitischen Brauch an; nicht minder darin, daß sie den Zustand befriedigten und ungestörten Daseins, welchen שָׁלוֹם aram. שְׁלָמָא ausdrückt, in der griech. Form εἰρήνη zum Inhalt ihres Grußwunsches machen.[4]) Die Abgeschliffenheit und die meistens jedes tieferen Gedankens bare Anwendung des Grußes (Jo 14, 27) macht es aber auch begreiflich, daß christgläubige Juden bei Abfassung von Briefen bedeutenderen Inhalts und bewegteren Tones bald und häufig das Bedürfnis empfanden, durch Zusätze zu dem gewöhnlichen Friedensgruß auszudrücken, daß sie ernstlich meinen, was sie sagen, und daß sie den Briefempfängern Gutes nicht anwünschen mögen ohne einen Aufblick und ein Gebet zu dem Geber aller wünschenswerten Güter. Es mag sein, daß Pl, dessen Briefe schon zu seinen Lebzeiten Aufsehen erregten und auch von anderen als ihren ersten Empfängern gelesen wurden,[5]) den Anstoß zur Ausbildung einer Sitte, eines christlichen Briefstils gegeben hat.[6]) Jedenfalls ist es ihm selbst zur Gewohnheit geworden, mit wenigen Ausnahmen und

Original vor *χάρις*, um dem semitischen Briefstil treu zu bleiben. — Das oben Gesagte gilt im wesentlichen schon von den mehr als 3000 Jahre alten Briefen auf den Tafeln von Tell el-Amarna (übers. von Winkler, Keilschriftl. Bibl. Bd V), nur daß vielfach vor dem Gruß „Dir sei Heil" oder „viel Heil" noch ein Satz mit dem Sinn von *ego valeo* steht.

[3]) 2 Jo 1—3; 3 Jo 1—2; Rm 1, 5; Tt 1, 3 schon vor dem einen selbständigen Satz bildenden Gruß cf auch *ἡμῶν*, *ἐμοί*, *σοῦ*, 1 Kr 1, 2; Gl 1, 2; 1 Tm 1, 1; Tt 1, 3; Phlm 1—3 (zweimal *ἡμῶν*, einmal *ὑμῖν*), eine Stilwidrigkeit, die in kunstlosen Briefen sehr oft vorkommt z. B. Oxyrh. Papyri IV, 243 nr. 744 vom J. 1 p. Chr., und selbst bei einem Cicero ihres gleichen findet, wenn er Epist. ad. fam. XVI, 1 schreibt *Cicero Tironi suo sal. plur. dic. et Cicero meus* etc. Cf auch die wechselnden Formen bei Ignatius, neben der korrekten Eph. Rom. Smyrn. Pol. inscr. die Anknüpfung des Grußes im Relativsatz Magn. Trall Phil., in welchem dann die erste Person des Briefschreibers fast unvermeidlich wurde.

[4]) Abgesehen von Jk 1, 1; AG. 15, 23 (s. oben im Text) bildet nur 3 Jo 1 f., wo der Friedensgruß bis zum Schluß v. 15 aufgespart bleibt, eine Ausnahme. Cf dagegen auch Ap 1, 4.

[5]) 2 Kr 10, 10; Kl. 4, 16; 2 Pt 3, 15 f.; Clem. I Cor. 47; Pol. ad Phil. 3, 2 cf Grundriß S. 35 ff.

[6]) Während Jk 1, 1 an dem griech. Gruß sich genügen läßt und 1 Pt 1, 1; 2 Pt 1, 2 (cf Einl II § 41 A 10; § 44 A 9); Jud 2 nur das echt jüdische *πληθυνθείη* zu *εἰρήνη* hinzutritt (cf Dan 3, 31 u. die Sendschreiben Gamaliels oben A 2), zeigt sich Anlehnung an das paulinische *ἀπὸ θεοῦ κτλ.* 2 Jo 3 in *παρὰ θεοῦ κτλ.*, Ap 1, 4 in *ἀπὸ ὁ ὢν κτλ.* Eine Verschmelzung der paulinischen Formel mit der petrinischen bei Clem. I Cor. und Pol. inscr., wieder anders Mart. Pol. inscr. — In bezug auf den Schlußgruß *ἡ χάρις τοῦ κ.* statt des griech. *ἔρρωσο, ἔρρωσθε* AG 15, 29 zeigt sich Einfluß des paulinischen Stils nicht in den Briefen des Pt, Jk, Jud, Jo, aber Hb 13, 25 cf Ap 22, 21; Clem. I Cor. 65, 2; Pol. 14.

geringen Abweichungen[7]) so, wie hier v. 3, den Frieden, welchen er den Lesern anwünscht, „von Gott, welcher Vater ist, und von unserem Herrn Jesus Christus“ als den letzten Quellen aller Güter abzuleiten. Eben dies will mit *ἀπὸ θεοῦ κτλ.* (1 Kr 11, 23; Phl 1, 28; 2 Th 1, 9; Eph 6, 23) gesagt sein, ohne daß, wie wenn *παρά* (Gl 1, 12; 2 Tm 1, 13. 18; Jk 1, 5. 7) oder *ἐκ θεοῦ* (Rm 2, 29; 1 Kr 2, 12; Jo 1, 13) dastünde, Mittelursachen ausgeschlossen wären oder die Unvermitteltheit der Herkunft von Gott und Christus ausdrücklich behauptet werden sollte. Noch beharrlicher gebraucht Pl die Verstärkung des Friedensgrußes durch die Verbindung *χάρις καὶ εἰρήνη.*[8]) Da wir dieselbe auch da finden, wo sonst keine Anlehnung an die Grußform des Pl zu bemerken ist, und da das wesentlich gleichbedeutende *ἔλεος καὶ εἰρήνη* (Jud 2; Pol. inscr), welches dem Pl nicht fremd war (1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2 cf Gl 6, 16), auch in jüdischen Schriften sich findet,[9]) so ist anzunehmen, daß die christlichen Briefschreiber hierin jüdischem Brauch gefolgt sind. Die Bevorzugung aber von *χάρις* vor *ἔλεος* macht es wahrscheinlich, daß man sich zugleich des Anklangs an das *χαίρειν* der Griechen bewußt war, zumal wir 2 Makk 1, 1 an der Spitze eines Sendschreibens neben *χαίρειν* als zweiten Grußwunsch *εἰρήνην ἀγαθήν* lesen. Auch diese Verbindung wäre an sich nicht unangemessen (Rm 14, 17; 15, 13; Gl 5, 22). Da aber in der umfassenderen Vorstellung der *εἰρήνη* die Freude als der unausbleibliche Widerschein des befriedigten Daseins bereits inbegriffen ist, war es von größerer Bedeutung, auf die Gnade hinzuweisen, welche dem Menschen zugewandt sein muß, wenn er Frieden haben soll. Während da, wo die Gnade allein angewünscht wird, wie in den Schlußgrüßen der Briefe (z. B. Gl 6, 18; Ap 22, 21), diese als die Gnade des Herrn Jesus näher bezeichnet zu werden pflegt, war das hier entbehrlich, weil die zu beiden Begriffen gehörige Näherbestimmung *ἀπὸ θεοῦ κτλ.*

[7]) Nach überwiegender Bezeugung fehlt jeder Zusatz zu *εἰρήνη* nur 1 Th 1, 1 und findet sich nur *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* Kl 1, 2. In den übrigen 11 Briefen folgen hinter *ἀπό* die Namen Gottes des Vaters und Christi. Da in den 3 ersten Briefen des Kanons, wie auch Eph, Phl, *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.* widerspruchslos überliefert ist, so muß jede gut bezeugte Abweichung hievon in den folgenden Briefen als ursprünglich gelten. Es wird also hier mit B D G K L (gegen ℵ A P) *ἡμῶν* nicht hinter *πατρός*, sondern hinter *κυρίου* zu lesen sein cf 1 Tm u. 2 Tm.

[8]) So in allen 13 Briefen, nur in 1 u. 2 Tm wie 2 Jo 3 durch ein eingeschobenes *ἔλεος* getrennt. Ohne diesen Einschub 1 Pt 1, 2; 2 Pt 1, 2; Ap 1, 4; Clem. I Cor inscr.

[9]) Apoc. Baruch 78, 2 *misericordia et pax sit vobis.* Der syr. Text, dessen Übersetzung dies ist, hat [illegible], was in S[1] (Gl 6, 15 in umgekehrter Folge) S[2] u. S[3] (Jud 2) Wiedergabe von *ἔλεος καὶ εἰρήνη* ist. Dabei ist zu beachten, daß *ἔλεος* in LXX fast überall Übersetzung von חסד ist, wofür nur Esther 2, 9. 17 *χάρις* steht.

das Selbstverständliche deutlich genug ausdrückte,[10]) daß es die huldvolle Gesinnung Gottes und Christi sei, welche der Briefschreiber den Lesern zugewandt sehen möchte. So gleichmäßig wie Pl in allen seinen Briefen den eigentlichen Grußwunsch formt und die ganze dreiteilige Überschrift anordnet, ebenso frei bewegt er sich in diesem Schema und ebenso mannigfaltig weiß er seine augenblickliche Stimmung, sein Verhältnis zu den Briefempfängern und andeutend auch schon die Zwecke seiner Briefe gleich in den Zeilen zum Ausdruck zu bringen. Bezeichnend ist schon die Ungleichheit des Umfangs der drei Teile. Die Selbstbezeichnung des Vf, welche Rm 1, 1—6 in eine lange Reihe von Relativ- und Partizipialsätzen ausläuft, beschränkt sich 1 Th 1, 1, obwohl dort drei Vf zu nennen waren, auf drei nackte Namen. Die Mitte zwischen beiden Extremen nimmt Gl 1, 1—2[a] ein. Während Pl sich sonst stets an dem vorhin besprochenen Grußwunsch genügen läßt, ist derselbe Gl 1, 3—5 zu einem längeren Satzgefüge mit einem feierlichen, an solcher Stelle sonst unerhörten liturgischen Abschluß ausgedehnt. Die Bezeichnung der Empfänger, welche 1 Kr 1, 2 aus 31 mit Gedanken fast überladenen Worten besteht, wird Gl **1**, 2 mit den 4 mageren Worten *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* abgetan. Was hieran auffällt und im Umkreis der ntl Briefe ohne Beispiel dasteht, ist der Mangel jeder Andeutung von Wertschätzung der Leser seitens ihres Apostels oder von Würdigung auch nur ihres christlichen Charakters im allgemeinen.[11]) Die „Adresse" des Gl zeigt nicht mehr Wärme als eine gelegentliche Erwähnung der Gemeinden Galatiens im Zusammenhang einer geschäftlichen Mitteilung (1 Kr 16, 1 cf v. 19). Man erkennt sofort, daß das Verhältnis zwischen Pl und diesen Gemeinden ein gespanntes und seine Stimmung eine gereizte ist. Beides zeigt sich auch in der beispiellosen Art der Selbsteinführung.[11a]) [v. **1**.] Auch wo Pl sonst Anlaß hatte, seine Eigenschaft als Apostel an der Spitze des Briefes hervorzuheben (Rm 1, 1), und selbst da, wo er durch erfahrene Anfechtung seines Anrechts auf diesen Namen zu schärferer Betonung desselben genötigt war (1 Kr 1, 1 cf 9, 1—3), begnügt er sich mit einfacher, positiver Aussage des Bewußtseins, ein rechtmäßiger Apostel zu sein. Nur hier gibt er der seinem

---

[10]) Da die Person, um deren *χάρις* es sich handelt, in der Regel im Genitiv, zuweilen mit *παρά* c. dat. oder *ἐνώπιον* oder *πρός* eingeführt wird (Lc 1, 30; 2, 40. 52; AG 2, 47; 7, 46), erscheint die Vervollständigung auch dieses ersten Begriffs durch *ἀπὸ θεοῦ κτλ.* einigermaßen zeugmatisch. Cf jedoch *ἔλεος παρὰ κυρίου* 2 Tm 1, 18; Jes 54, 10; Sir 5, 6; 16, 11.

[11]) Außer den Grußüberschriften cf Gl 1, 22; 1 Th 2, 14; Rm 16, 16.

[11a]) Der Eingang des apokryphen Laodicenerbr. *Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum* etc. (GK II, 584) ist Imitation von Gl 1, 1. Cf auch Ign. Philad. 1 von einem Bischof *οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων.*

Namen beigefügten Amtsbezeichnung [12]) zunächst eine doppelte negative und dann erst im Gegensatz hiezu eine positive Näherbestimmung. Wenn er verneint, daß er ein Apostel sei, welcher dies von Menschen her oder durch Vermittlung eines Menschen geworden sei, so muß eben dies im Kreise der galatischen Gemeinden behauptet worden sein und Pl davon Kenntnis erhalten haben. Hierin einen Seitenhieb auf die in Galatien eingedrungenen Pseudoapostel zu finden, [13]) liegt um so ferner, als diese in keiner Stelle des Briefs als Sendlinge einer auswärtigen Auktorität charakterisirt sind. Ob die Angriffe auf seine Apostelwürde, denen Pl hiemit entgegentritt, so deutlich, wie es die doppelte Verneinung anzudeuten scheint, zwiefacher Art waren, oder ob Pl, wie Thdr annahm, mannigfaltigem und unbestimmterem Gerede gründlich widersprechen wollte, läßt sich schwerlich entscheiden. Jedenfalls unterscheidet Pl die allgemeinere Behauptung, daß sein Apostolat menschlichen statt, wie es sein sollte, göttlichen Ursprungs sei — denn dies ist der Gegensatz, auf welchen der Plural *ἀπ' ἀνθρώπων* hinweist (Mt 16, 23; 19, 26; 21, 25; Rm 2, 29; 1 Kr 1, 25) — und die andere Behauptung, welche auch im Fall der Verneinung jener ersten noch Platz greifen könnte, daß er seine Sendung zwar möglicherweise letztlich von Gott, aber doch durch Vermittlung eines Menschen bekommen habe, [14]) wodurch dann der göttliche Ursprung seines Apostolats mindestens verdunkelt wäre. Diesem Verhältnis der beiden Verneinungen entspricht es, daß sie nicht durch *οὔτε-οὔτε*, sondern durch *οὐκ-οὐδέ* einander gegenübergestellt sind. Der Singular *δι' ἀνθρώπου*, welcher in patristischen Citaten manchmal in seinen Plural verwandelt wurde, zeigt, daß die unter den Gal. laut gewordene oder von Pl vorausgesetzte zweite Behauptung nicht dahin lautete, Pl sei von einer Gemeinde oder einem Gemeindevorstand oder dem Apostelkollegium mit seinem Amte betraut worden (cf AG 6, 5 f.; 13, 2 f.; 1 Tm 5, 14), sondern dahin, daß ein einzelner Mann ihn zum Missionsdienst berufen habe. Dabei wird aber nicht an Petrus (Ephr.), sondern vielmehr an Barnabas zu denken sein, welcher nach AG 9, 27; 11, 25 f. zweimal mit entschiedenem Erfolg in den Lebensgang des Pl eingegriffen hatte. Es liegt dies um so näher, als Barnabas nach Gl 2, 1. 9. 13 eine für die Gal. wichtige Persönlichkeit gewesen zu sein scheint cf oben S. 2 f. Aber zum Apostel hat er den Pl nicht gemacht.

[12]) Ich bekenne nicht zu verstehen, warum unsere besten Ausgaben (Tischendorf's Octava critica major, Westcott-Hort u. a.) interpungieren *Π. ἀπόστολος, οὐκ κτλ.* anstatt *Π., ἀπόστολος οὐκ κτλ.*, als ob *οὐκ κτλ.* für sich eine zu „Der Apostel Pl“, und nicht vielmehr *ἀπόστολος οὐκ — ἀλλά* eine zum Namen Pl hinzutretende Apposition wäre.

[13]) So namentlich Luther I unter Anregung von Bemerkungen des Hier.

[14]) Aug. *Qui ab hominibus mittitur, mendax est; qui per hominem mittitur, potest esse verax.*

Pl ist dies vielmehr durch Jesus Christus und durch Gott den Vater, welcher ihn (Jesum) von den Toten erweckt hat, geworden. Anstatt, der Unterscheidung von *ἀπό* und *διά* in der doppelten Vereinung entsprechend, in der gegenteiligen Aussage durch ein *ἀπὸ θεοῦ* Gott als den Urheber und durch ein *διὰ Ἰ. Χρ.* Jesus als den Vermittler seiner Berufung und Sendung zu bezeichnen, befaßt er Jesus und Gott unter ein einziges *διά*, wie v. 3 unter ein einziges *ἀπό*. Aus dem hier ausgesprochenen, in v. 3 mitgedachten Gegensatz ergibt sich zunächst, daß für Pl, wo es sich um den Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen handelt, Christus, unbeschadet seiner gelegentlich stark betonten Menschheit (Rm 5, 15; 1 Kr 15, 21; 1 Tm 2, 5), durchaus auf die Seite des Göttlichen gehört. Eben deshalb kann er Gott und Christus ebensowohl als die eine Quelle bezeichnen, aus welcher der Gemeinde Gnade und Friede zufließt (v. 3), wie als die einheitlich wirkende Ursache seiner Berufung zum Apostel.[15]) Es kann das einzige *διά*, welches hier wie nicht selten die erste oder letzte Ursache bezeichnet und sich von einem *ἐκ*, *ἀπό* oder auch *ὑπό* (Rm 13, 1) nur dadurch unterscheidet, daß diese als gegenwärtig wirkende vorgestellt wird,[16]) in bezug auf Jesus nicht anders gemeint sein, als in bezug auf Gott. Jesus aber wird hier vor den Vater gestellt, weil der dem Pl erschienene Jesus, und zwar, wie das zu *θεοῦ πατρός* hinzutretende *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* in Erinnerung bringt, der auferstandene Jesus es war, welcher ihn durch seine Selbstoffenbarung nicht nur zum Glauben umgestimmt, sondern auch zum Apostel berufen hat cf 1 Kr 1, 17; 1 Tm 1, 12; Rm 1, 5 *δι' οὗ*. Daher ist er ein Apostel und zwar, wie er so manchmal sagt, ein berufener Abgesandter Christi cf Einl § 41 A 10. Nicht Gott, sondern Jesus ist damals überwältigend in sein Bewußtsein eingetreten. Aber in dem ihn berufenden und sendenden Christus weiß er Gott den Vater gegenwärtig und wirksam, so daß er auch von Gott dem Vater, der Jesum von den Toten erweckt hat, sagen kann, daß er durch ihn ein Apostel geworden sei, wie er auch sonst Gott den nennt, der ihn berufen, erleuchtet und in sein Amt eingesetzt hat v. 15; 2 Kr 4, 6; 5, 19. Also Gott und Christus hat Pl auf seiner Seite denen gegenüber, die ihn nicht wollen in vollem Sinn einen Apostel sein lassen. So kennzeichnet Pl diesen Brief gleich mit den ersten Worten als eine Streitschrift. Nimmt man hinzu die auffallend kühle Benennung der Gemeinden v. 2 (vorhin S. 33), so sieht man, daß diese im Streit des Pl wider die Anfechter seines Apostolats wenigstens nicht entschieden auf

---

[15]) Marcion hat die Worte *καὶ θεοῦ πατρός* hier ausgestoßen, was die Schreibung *τοῦ ἐγείραντος αὐτόν* oder *ἑαυτόν* notwendig machte GK II, 495.

[16]) Rm 11, 36; 1 Kr 1, 9; Hb 2, 10, besonders häufig *διὰ θελήματος θεοῦ* Rm 15, 32; 1 Kr 1, 1; 1 Kr 1, 1; 8, 5.

seiner Seite standen. Daß es ihm aber nicht an Bundesgenossen im Kampf fehlte, sagt er damit, daß er alle Brüder in seiner Umgebung gleichsam zu Mitverfassern des Briefs macht. Ohne πάντες könnten damit einige wenige Christen gemeint sein, etwa die Berufsgehilfen des Pl [17]) oder Leute, welche, wie die Leser wissen, zur Zeit die nähere Umgebung des Pl bildeten (1 Kr 16, 11. 12; Phl 4, 21) oder durch vorangehende Bemerkungen aus der Menge herausgehoben wären (1 Kr 9, 3. 5 cf 8, 16—23). Durch πάντες ist gesichert, daß die Gesamtheit der Christen am Aufenthaltsort des Pl zu verstehen ist (1 Kr 16, 20 cf 1 Th 5, 26 f.; Phl 4, 22; Hb 13, 24). Daß aber diese nicht in dem Sinne, wie Timotheus und Silvanus 1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1 als die mit Pl zugleich im Briefe Redenden gedacht werden sollen, ergibt sich daraus, daß in jenem Briefen das Wir der Briefschreiber das Ich des Pl überwiegt, im Gl dagegen nicht ein einziges Wir zu lesen ist, welches den Pl mit anderen Personen als Mitverfassern zusammenfaßte. Der Gl ist nichts weniger als ein Schreiben der Ortsgemeinde, in deren Mitte Pl weilt, an die Gemeinden Gal.'s, sondern eine allerpersönlichste Meinungsäußerung des Apostels allein. Vergleichbarer sind 1 Kr 1, 1; Phl 1, 1; Phlm 1, und jedenfalls will hier wie dort die Nennung anderer Personen neben Pl an der Spitze von Briefen, in welchen doch er allein das Wort führt, mehr besagen, als daß sie den Briefempfängern durch Pl einen Gruß senden; denn dazu benutzt Pl in jenen wie in allen anderen Briefen den Schluß derselben. Die Meinung kann nur sein, daß die Personen, welche Pl so neben sich nennt, um sein Briefschreiben wissen, und daß Pl sich bewußt ist oder sich dessen vergewissert hat, daß er auch in ihrem Sinne schreibe. Es besteht nur der Unterschied, daß es sich dort um je eine einzelne Person handelt, welche den Briefempfängern wohl bekannt und für sie von Bedeutung war, [18]) hier um sämtliche am Aufenthaltsort des Pl zur Zeit anwesende Christen, welche schwerlich insgesamt zu den Gemeinden Gal.'s ältere Beziehungen hatten. Aber auch dies war von Bedeutung, daß Pl sagen konnte, die sämtlichen Christen seiner Umgebung, welche er an seiner Sorge um die gal. Gemeinden hat teilnehmen lassen, seien mit ihm einig in der Beurteilung der in Gal. ausgebrochenen Wirren und wollen in diesem Sinn an seinem Schreiben beteiligt sein. Daß der Brief vor der Absendung nach Gal. in einer Gemeindeversammlung sei es zu Korinth, sei es zu Ephesus zur Verlesung ge-

[17]) So Pel., wogegen Abstr, Vict., Hier., Chrys., Thdr das Richtige geben.

[18]) Sosthenes 1 Kr 1, 1 als ehemaliger Synagogenvorsteher von Korinth für die Korinther von Bedeutung cf AG 18, 17. Timotheus Phl 1, 1 an der Stiftung der Gemeinde beteiligt AG 16, 1—40 und wohl gleichzeitig mit Pl dem Philemon befreundet geworden Phlm 1. — Daß Gal 1, 2 nicht wohl an einen Mitstifter der gal. Gemeinden auch nur mitzudenken sei s. oben S. 2.

kommen sei, läßt sich nicht bestimmt behaupten. Mit größerer Wahrscheinlichkeit darf man vermuten, daß Abgesandte der Gal. an Pl bei ihm anwesend waren und hier mitgemeint sind (oben S. 9). Nachdem Pl so gezeigt hat, daß er in der geharnischten Stimmung, welche ihm die ersten Worte eingegeben hat, keineswegs allein stehe, und hierauf den gal. Gemeinden den üblichen Gruß gesagt hat, erweitert er diesen gegen seine Gewohnheit, also gewiß in der Absicht, den Lesern etwas besonderes zu sagen, was gerade für ihre Zustände von grundlegender Bedeutung ist, in v. 4 durch die Aussage, daß der Jesus Christus, von welchem allein nächst Gott den Gal. wie allen Christen als von ihrem gemeinsamen Herrn Gnade und Friede zu teil werden kann, sich selbst um ihrer Sünden willen hingegeben habe, und zwar mit der Absicht, sie auf diese Weise dem gegenwärtigen Weltlauf, welcher böse ist, zu entreißen, gemäß dem Willen dessen, welcher der Christen Gott und Vater ist. Obwohl *δοῦναι ἑαυτόν* an sich noch nicht sagt, als was sich einer hergibt, oder in welche Lage er sich hingibt,[19]) genügt doch die Näherbestimmung durch *περὶ*[20]) *τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* um jeden christlichen Leser deutlich daran zu erinnern, daß Jesus aus Anlaß der Sünden der Menschen sich selbst freiwillig in den Tod dahingegeben hat. Inwiefern die Sünden der Menschen oder genauer derjenigen Menschen, mit welchen Pl sich hier zusammenfaßt, d. h. der christlichen Gemeinde (Eph 5, 25), die Selbsthingabe Jesu in den Tod notwendig gemacht habe, sagt *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* ebensowenig wie *διὰ τὰ παραπτώματα* Rm 4, 25. Es wird diese Frage auch nicht durch

[19]) 2 Th 3, 9 *τύπον*, AG 19, 31 *εἰς θέατρον*, Sir. prol. *εἰς τὴν ἀνάγνωσιν*, 1 Mkk 6, 44 finaler Infinitiv, 1 Tm 2, 6 *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, Tt 2, 14 *ὑπὲρ ἡμῶν*, cf Dio Cass. 64, 13, 3 *ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε*, von der Aufopferung des Lebens durch Selbstmord zum besten anderer, doch erst durch den Zusammenhang unmißverständlich cf 11, 2; 13, 2 u. 14. Ähnlicher Näherbestimmungen bedürftig ist auch *παραδιδόναι ἑαυτόν* Gl 2, 20; Eph 5, 2. 25, obwohl dieses Verbum die Hingabe an eine fremde Gewalt bedeutet. Cf auch die Zusätze zu *διδόναι* oder *παραδιδόναι* oder *τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* 1 Mkk 2, 50; Mt 20, 28; Jo 10, 11. 15. 17 f.; 13, 37 f.; AG 15, 26 (Rm 16, 4), obwohl diese Ausdrücke bereits bestimmter das Einsetzen und Hingeben des Lebens bezeichnen.

[20]) Wie an anderen ähnlichen Stellen (Hb 5, 3; 1 Pt 3, 18) schwankt die Überlieferung zwischen *περί* (א* DGKLP Orig. cf Goltz S. 104) und *ὑπέρ* (א^c BH, 17. 67**). Weder die äußere Bezeugung, für welche die alten Versionen beinahe völlig versagen, noch der Sprachgebrauch, welcher in solcher Verbindung sowohl *ὑπέρ* (1 Kr 15, 3; Hb 5, 1. 3; 7, 27; 10, 12) als *περί* zuläßt (Rm 8, 3; Hb 10, 6. 8. 18; 13, 11; 1 Jo 2, 2; 4, 10, wahrscheinlich auch Hb 5, 3; 1 Pt 3, 18), helfen zu sicherer Entscheidung. — Ähnlich verhält es sich mit der Variante *ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος* (א* AB Orig. cf Goltz 104) und *ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος* (א^c DGHKLP, Chrys., Thdr, auch nach einem griech. Frg.). An letzteres schließt sich das artikellose *πονηροῦ* (der gegenwärtige Äon als ein böser, weil und sofern er böse ist cf Kühner-Gerth I, 614 f.) weniger unbequem an, daher verdächtig.

den folgenden Absichtssatz beantwortet; denn dieser enthält nichts, was als eine erläuternde Näherbestimmung von *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* aufgefaßt werden könnte.[21]) Pl setzt vielmehr als bekannt voraus, daß der Tod Jesu ebenso wie die Sündopfer, welche in seiner und seiner Leser griechischen Bibel *περὶ ἁμαρτίας* hießen,[22]) dazu gedient habe, die Sünden der Menschen, welche sich glaubend unter dessen Wirkung stellen, zu sühnen und überhaupt für diese unschädlich zu machen. Hierüber geht es hinaus, was er als Absicht Jesu bei seiner Selbstaufopferung ausdrücklich ausspricht. Was Pl sonst *ὁ αἰών οὗτος* (Rm 12, 2; 1 Kr 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2 Kr 4, 4; Eph 1, 21) oder *ὁ νῦν αἰών* nennt (1 Tm 6, 17; 2 Tm 4, 10; Tt 2, 12), bezeichnet er hier als *ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστηκώς*. Da *αἰών* bei Pl so wenig wie irgendwo sonst aufgehört hat, ein Zeitbegriff zu sein,[23]) und auch in seiner Übertragung auf die innerhalb der durch *αἰών* bezeichneten Periode sich fortbewegende Welt, im Unterschied von *κόσμος*, die Welt als zeitlich verlaufende den Weltlauf bedeutet, so spricht der zweite und dritte der genannten Ausdrücke den Gegensatz des gegenwärtigen Wettlaufs zu einem zukünftigen nur noch deutlicher aus, als es auch schon durch *οὗτος* geschieht, welches bei Pl gelegentlich ebenso wie bei Jesus und den jüdischen Zeitgenossen, *ὁ μέλλων* als ausgesprochenen Gegensatz bei sich hat.[24]) Das Urteil, daß dieser gegenwärtige

---

[21]) So verhält es sich einigermaßen mit Tt 2, 14, wohingegen Eph 5, 25 f. eine Absicht genannt ist, welche in und mit der Selbsthingabe Jesu noch keineswegs erreicht ist.

[22]) Z. B. Lev 7, 37; Ps 40, 7 cf Hb 10, 6 ganz technisch und ungrammatisch. Hieran lehnt sich Pl Rm 8, 3 an, während er 2 Kr 5, 21 die gleichfalls in LXX übliche Übersetzung von חטאת (Sündopfer) durch *ἡ ἁμαρτία* Lev 6, 18 berücksichtigt.

[23]) Cf Bd. I[2], 461 f. zu Mt 12, 32. Bei Pl zeigt sich dies besonders in der sonst unmöglichen Verbindung *τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* Eph 2, 2, in der Vertauschung von *αἰών* mit *καιρός* 2 Kr 8, 13 cf Lc 18, 30, und im Gebrauch von *οἱ αἰῶνες*, abgesehen von *εἰς τοὺς αἰ.*, cf 1 Kr 10, 11; Eph 2, 7; 1 Tm 1, 17. Sehr bezeichnend ist, daß die syrischen (S[1]) wie die hebräischen Übersetzer (Delitzsch), welche für *αἰών* und *κόσμος* nur das eine Wort עלמא und עולם hatten, durch Eph 2, 2 in Verlegenheit gesetzt wurden. Die Übertragung von *αἰών* auf das in demselben verlaufende Leben und sogar auf das den Äon durchlebende Wesen ist nicht ganz auf die griechisch schreibenden Semiten beschränkt. Cf für letzteres Epict. diss. II, 5, 12 *οὐ γάρ εἰμι αἰών, ἀλλ᾽ ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων, ὡς ὥρα ἡμέρας*, für ersteres Tacit. Germ. 19 *nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur*, wo L. Döderlein trefflich übersetzte: „heißt dort nicht Weltlauf".

[24]) Eph 1, 21 cf Mt 12, 32; Hb 6, 5; 13, 14, genauer dem jüdischen Begriff עולם הבא nachgebildet *ὁ αἰ. ὁ ἐρχόμενος* Mr 10, 30; Lc 18, 30. — Cf auch *ἐνεστῶτα — μέλλοντα* Rm 8, 38; 1 Kr 3, 22. Zwischen *ὁ ἐνεστηκώς* oder *ἐνεστώς* und *ὁ νῦν* besteht ebensowenig ein begrifflicher Unterschied, wie zwischen *ἐνέστηκεν* 2 Th 2, 2 und *πάρεστιν* Jo 7, 6. Selbst der Gedanke des Eus. Emes. (Cramer VI, 12), daß der gegenwärtige Äon als ein böser und das Böse nicht ungeschaffen (d. h. ewig), sondern (entstanden und) zeitweilig sei, läßt sich nicht auf das Wort *ἐνεστηκώς* gründen. Denn erstens

Weltlauf ein böser sei, welches das prädikativ gemeinte und daher artikellose *πονηρός* ausspricht (s. A 20), liegt nicht nur aller Hoffnung auf eine zukünftige Welt und Weltordnung, sondern auch aller Verkündigung einer während dieses Weltlaufs sich vollziehenden Erlösung zu Grunde. Dieser ist ein böser, solange und insoweit in ihm nicht der ewige und ursprüngliche Wille Gottes allein, sondern auch widergöttlicher Wille sich verwirklicht.[25]) In wie hohem Grade dies nach Pl wie nach Jesus (Bd I. 157. 458) dermalen der Fall ist, und daß dieser unerfreuliche Zustand ebenso das physische wie das ethische Leben der gegenwärtigen Welt umfaßt, mag man aus Stellen wie 2 Kr 4, 4; 12, 7; Eph 6, 11—18; Kl 1, 13 entnehmen. Auch 1 Jo 5, 19 wäre ihm nicht zu stark gewesen. Diesem Wettlauf, welcher und sofern er ein böser ist, die Seinigen zu entreißen,[26]) ist die Absicht der Selbstaufopferung Jesu gewesen. Die arge Welt und ihr von Geschlecht zu Geschlecht wesentlich unverändert fortlaufendes Leben ist als eine verderbliche Gewalt vorgestellt, welche alle in dieser Welt Geborenen umfängt und bedroht. Es ist aber nicht die Rede von der Aufgabe der Christen, sich dieser feindlich auf sie eindringenden Gewalt zu erwehren (Eph 6, 11 ff.: 1 Th 5, 22), auch nicht von der immer wieder notwendigen göttlichen Bewahrung der Christen vor deren Angriffen (Mt 6, 13; Jo 17, 15), sondern von einer einmaligen Wirkung Christi als dem Zweck oder einem Zweck seiner Selbsthingebung in den Tod. Die Frage, in welchem Vorgang diese Wirkung sich vollziehe und der genannte Zweck erreicht werde, läßt sich den Worten nicht entnehmen, sondern nur der Natur der Dinge und den sonst bezeugten Anschauungen des Pl. Gewiß ist der Unterschied von *ὅπως* und *ἵνα* (z. B. Tt 2, 14) nicht zu übersehen, welchen wir auch bei den ntl Schriftstellern beobachtet finden. Entsprechend der Grundbedeutung von *ὅπως*, welches ein relatives „wie" ist, lenkt es den Gedanken auf die im Hauptsatz

---

ist die Grundbedeutung des Part. perf. „eingetreten" im Sprachgebrauch völlig verwischt, so daß z. B. bei den Grammatikern *ὁ ἐνεστὼς χρόνος* das Präsens heißt, und zweitens bildet zwar die Gegenwart, wenn sie im Blick auf ihre Beschaffenheit betont wird, an sich ebensowohl zu einer Vergangenheit als zu einer Zukunft, die anders beschaffen sind, einen Gegensatz (cf z. B. 2 Pt 3, 5—7); aber wo immer Juden und Christen der alten Zeiten vom gegenwärtigen Weltlauf geredet haben, bildete den ausgesprochenen oder selbstverständlichen Gegensatz nur die zukünftige Welt und deren zeitlicher Verlauf.

[25]) In demselben Sinn ist Eph 5, 16; 6, 13 von bösen Tagen die Rede, anders Mt 6, 34 von *ἡ κακία τῆς αὔριον*, was nur die unvermeidliche Mühseligkeit des Erdenlebens bezeichnet.

[26]) Diese Bedeutung hat *ἐξαιρεῖσθαι ἔκ τινος* oder auch *ἐκ χειρός (τῶν χειρῶν) τινος* als Übersetzung von הִצִּיל an mehr als 60 Stellen der LXX und AG 7, 10. 34 (LXX); 12, 11; 23, 27; 26, 17; bei Pl und überhaupt im NT dafür meistens *ῥύεσθαι* Rm 7, 24; 15, 31; 2 Kr 1, 10; 2 Tm 3, 11; 4, 17 f.; Mt 6, 13 cf Bd. I, 283.

angegebene oder angedeutete Art und Weise, in welcher, auf die Mittel und Wege, durch welche das im Absichtssatz bezeichnete Ziel erreicht werden soll.[27]) Es kann oft genug wiedergegeben werden durch ein „damit auf diese Weise ein Zweck verwirklicht werde, dessen Verwirklichung ohne dies unmöglich wäre". Daraus folgt aber noch nicht, daß, wie Hofmann S. 7 urteilte, die im Nebensatz ausgedrückte Wirkung „in und mit" der im Hauptsatz genannten Handlung geschehe. Zahlreiche Beispiele zeigen, daß gerade auch bei *ὅπως* oft sehr wesentliche Handlungen und bedingende Umstande zwischen die Handlung des Hauptsatzes und der Verwirklichung des im Nebensatz genannten Zweckes treten müssen oder zwischeneingetreten sind, ehe das Ziel erreicht werden kann oder erreicht wurde.[28]) Dieserhalb könnte hier sehr wohl die mit der Wiederkunft Christi eintretende endgiltige Errettung der Gemeinde[29]) oder die für den einzelnen Christen im Moment seines Sterbens eintretende Befreiung von der argen Welt gemeint sein.[30]) Aber abgesehen davon, daß in beiden Fällen *αἰών*, statt dessen man *κόσμος* erwarten sollte, weniger passend wäre, zumal in dem ersten, da der gegenwärtige Äon eben damit, daß der Herr kommt, sein Ende erreicht und dem künftigen Äon Platz macht, wäre erstens nicht zu verstehen, daß der freiwillige Tod Jesu und dieser allein als die Tat genannt wäre, welche geschehen mußte, damit die eine wie die andere Hoffnung der Christen sich verwirkliche. Denn die Hoffnung der Gemeinde auf ihre endgiltige und allseitige Befreiung von allem, was diese Welt zu einer argen macht, gründet sich doch vor allem auf die Auferstehung Jesu (1 Kr 15, 11—57; Phl 3, 10 f. 20 f.), wie die Hoffnung des Einzelnen, sterbend in eine bessere Welt versetzt zu werden, auf dem Glauben beruht, daß Jesus, zum Himmel erhöht, bei Gott in Herrlichkeit und Seligkeit lebt (Rm 14, 8 f.; 2 Kr 5, 1—8; Phl 1, 23 cf Jo 14, 1—4). Zweitens bestünde keine Beziehung zwischen einer solchen Aussage und dem Anlaß und Hauptinhalt des Gl. Eine solche aber ist um so sicherer anzunehmen, je deutlicher schon in v. 1 die Zuspitzung der Grußüberschrift auf Anlaß und Zweck des Briefes zu Tage trat, und je beispielloser die in v. 4 f. vorliegende Erweiterung des gewöhnlichen Grußwunsches im Umkreis der Briefe des Pl dasteht. Es muß also eine in die gegenwärtige Weltperiode und in das diesseitige Leben der Christen fallende Befreiung von dieser Welt und ihrem Lauf

[27]) Cf Kühner-Gerth II, 377 A 1; auch 372 ff. Über den Gebrauch bei Mt s. Bd. I², 115 A 23.

[28]) Mt 2, 8; 23, 35; Jo 11, 57; 1 Kr 1, 29, Hb 2, 9; 1 Pt 2, 9.

[29]) Eph 4, 30; 1 Th 4, 13—5, 10; 2 Th 1, 7; Rm 8, 23.

[30]) 2 Tm 4, 18; Phl 1, 21—23; 2 Kr 5, 1—9; Ap 14, 3. 13; dazu die Worte Jesu und über Jesus Jo 8, 21—28; 9, 5; 12, 25. 32 f.; 13, 1; 14, 19; 16, 28; 17, 13—16. Cf auch Clem. I Cor. 5, 7: *ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.*

gemeint sein. Für diese aber ist in der Tat die Selbsthingabe Jesu in den Tod die unerläßliche Voraussetzung und die wirkende Ursache. Durch sein freiwilliges Sterben hat Jesus sich selbst von dieser Welt und den Bedingungen innerweltlichen Lebens, unter welchen auch er seit seiner Geburt stand (Gl 4, 4), befreit; aber er hat das nicht für sich, sondern für uns getan, nämlich mit der Absicht, uns zu derselben Freiheit von diesem argen gegenwärtigen Weltlauf zu verhelfen. Es ist ja richtig, daß der Mensch erst durch seine Unterstellung unter die Absicht und Wirkung des Sterbens Jesu, welche nach Pl durch Glaube und Taufe sich vollzieht, diese Befreiung erlebt. Es ist aber ein stetig wiederkehrender Gedanke des Pl, daß dieses Erlebnis des Christen nicht nur als ein Nacherleben, sondern als ein Miterleben des Kreuzestodes Christi zu betrachten sei (2, 20; 6, 14; Rm 6, 2—11; 7, 4). Zumal hier, wo die Befreiung der Christen nicht nur als Absicht der Selbstaufopferung Christi, sondern auch als dessen eigene Tat beschrieben wird, steht vor der Seele des Pl nicht die bei jeder Bekehrung sich wiederholende Applikation des Werkes Christi auf einzelne Menschen, sondern die einmal für immer in dem Tode Jesu geschehene Befreiung der Menschheit oder der Gemeinde von dem gegenwärtigen Weltlauf. Wie die durch Christus Erretteten trotz ihres andauernden Seins im Fleisch (2, 20; Phl 1, 22) doch auch nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist sind und leben (Rm 7, 5 f.; 8, 8 f., Gl 5, 25), so leben sie trotz ihres Wohnens in der Welt doch nicht mehr in ihr (Kl 2, 20). Der sterbende Jesus aber ist es, der sie so der Welt entrissen, sie von all den verderblichen Gewalten und drückenden Lebensbedingungen, welche diesen Weltlauf zu einem argen machen, befreit hat cf Gl 1, 13. Was alles Pl dazu rechnet, wird teilweise aus dem Verlauf des Briefes ersichtlich; und mit Rücksicht hierauf ist es zu verstehen, daß er von der uns befreienden Tat Christi sagt, sie sei dem Willen unseres Gottes und Vaters gemäß geschehen. Daß diese Näherbestimmung nicht zu *δόντος* (so Bengel), sondern zu *ἐξέληται* gehört, ergibt sich erstens aus der Wortstellung, da im anderen Fall nichts im Wege stand, sie vor *ὅπως* zu stellen; zweitens aber daraus, daß kein Grund zu ersinnen ist, warum im Zusammenhang dieses Satzes der Meinung widersprochen sein sollte, daß die Selbstaufopferung Jesu eine Betätigung ungöttlicher Eigenwilligkeit gewesen sei. Dagegen sehen wir Pl im weiteren Verlauf mehrmals dem Gedanken entgegentreten, daß die Freiheit, welche er für sich und alle Christen in Anspruch nahm, ein Auflehnung gegen Gottes Willen sei oder nach sich ziehe cf 2, 16—20, besonders v. 19; 4, 4 ff.; 5, 1. 13. So wird er auch hier, wie schon Thdr sah, in demselben Gegensatz sagen, daß die von Christus beabsichtigte und begründete Befreiung seiner Gemeinde aus allen Fesseln

des Weltlebens dem Willen dessen entspreche, welcher der Christen Gott und Vater ist. Denn *ἡμῶν* nur zu *πατρός*, nicht auch zu *θεοῦ* zu ziehen, während doch beide Benennungen im Unterschied von v. 1 u. 3 nicht nur durch *καί* getrennt, sondern auch durch den davor gesetzten Artikel zu einem Begriffspaar zusammengefaßt sind (cf Eph 1, 3. 17), fehlt jeder Grund. Die, welche Jesus sterbend errettet hat, haben an Gott ihren Gott und Vater, wie Jesus selbst cf Eph 1, 3. 17; Jo 20, 17. Ihm geben sie und gibt hier Pl in dankbarer Erwägung der Verwirklichung seines gnädigen Willens durch Christum die Ehre, die er an sich hat und die ihm in alle Ewigkeit gebührt. [v. 5] Da hier wie in den gleichartigen Doxologien wie auch in dem echt jüdischen Ausruf *εὐλογητὸς ὁ θεός* (בָּרוּךְ הוּא) die Kopula meistens unausgesprochen bleibt, entsteht die Frage, ob *εἴη* oder mit Hofmann *ἐστίν* zu ergänzen sei. Letzteres verdient den Vorzug erstens darum, weil dies überall die nächstliegende und darum am ersten wegzulassende Ergänzung derartiger Aussagen ist (cf alle Sätze mit *μακάριος*); zweitens weil in den wenigen Fällen, wo die Kopula geschrieben ist, *ἐστίν* steht: [31]) und drittens weil nicht selten solche Begriffe mit *δόξα* verbunden sind oder dessen Stelle einnehmen, welche nicht eine Anerkennung oder einen Wunsch des Menschen, sondern eine wirkliche Eigenschaft oder einen Besitz Gottes ausdrücken, welche Menschen ihm nicht erst zuerkennen oder anwünschen, sondern nur als tatsächlich vorhanden anerkennen können. [32]) Daß Pl nur in diesem Brief die Grußüberschrift in eine solche Doxologie auslaufen läßt und mit einem feierlichen Amen gegen das Folgende abgrenzt, kann nicht ohne Zusammenhang mit der anderen Tatsache sein, daß er in diesem Briefe es unterläßt, hinter der Grußüberschrift mit einer Äußerung seines Dankes gegen Gott und zwar, wie es sonst die Regel bei ihm ist, des Danks in bezug auf die Zustände der Briefempfänger, den Brief selbst zu beginnen. [33]) Auch hiedurch zeigt er, daß er an den gal. Gemeinden zur Zeit keine Freude hat, die ihn zum Dank stimmen könnte; und die Lobpreisung Gottes für das, was er durch Christus für die ganze Christenheit und an derselben getan hat, verschärft nur den Ausdruck des Mißfallens an diesem Teil der Christenheit cf Rm 1, 25.

---

[31]) An unserer Stelle hat nur H (Omont p. 159) *ᾧ ἐστιν ἡ δ.*, cf aber 1 Pt 4, 11, ferner die zwar unechte, aber uralte Doxologie am Schluß des Vaterunsers Bd. I, 284; Rm 1, 25 *ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τ. αἰ.*, in LXX und Apokryphen nicht selten *εὐλογητὸς εἶ*, hiezu und zur folgenden A cf 1 Chr 29, 10–12. Aber auch *εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον* Job 1, 21; Ps 113, 2.

[32]) 1 Pt 4, 11; 5, 11; 1 Tm 6, 16; Jud 25; Ap 1, 6; 5, 13; 7, 12.

[33]) Gänzlich fehlt ein solcher Eingang nur 1 Tm 1, 3; Tt 1, 5, wo mit geschäftlichen Dingen der Anfang gemacht wird; und nur Eph 1, 3; 2 Kr 1, 3 nimmt die Stelle der Danksagung eine Lobpreisung Gottes ein, welche sich das eine Mal auf das bezieht, was Gott allen Christen, das andere Mal auf das, was er dem Apostel an Gnaden erzeigt hat.

Was die Grußüberschrift durch den abwehrenden Ton von v. 1, durch die kühle Benennung der Leser v. 2 und durch die eigenartige Erweiterung des Grußes v. 4 f. zu verstehen gegeben hat, kommt nun sofort auch zu unverhohlenem Ausdruck.

2. Der Briefeingang I, 6—10.

Nicht unvorbereitet und doch gewiß für die ersten Leser überraschend beginnt der Brief mit dem Satz: „Ich wundere mich, daß ihr so rasch übergeht von dem, welcher euch in Gnade berufen hat, zu einem zweiten Evangelium.“ Da das mediale *μετατίθεσθαι* ein sehr gebräuchlicher Ausdruck für den Übertritt von einer politischen Partei oder philosophischen Schule zur anderen, auch von einem Religionsbekenntnis zum andern ist,[34]) so besteht kein Grund, das Wort an unserer Stelle passiv zu fassen; zumal hier noch nicht, sondern erst v. 7 gesagt ist, daß die Gal. ein Objekt verderblicher Bearbeitung von seiten anderer sind. Vollendet ist der Übertritt noch nicht, ist jedoch, wie das Präsens sagt, bereits im Werk cf 3, 3; 4, 9 f. 21; 5, 3. 12. Staunenswert aber ist die Raschheit, mit welcher dieser Umschwung sich vollzieht. Da *ταχέως* an sich nicht bald, sondern schnell heißt und jene Bedeutung nur da annimmt, wo durch den Zusammenhang oder ausdrückliche Worte ein Zeitpunkt angegeben ist, von welchem aus betrachtet eine Bewegung rasch vor sich geht, so läßt sich den Worten nicht entnehmen, wie bald nach ihrer Bekehrung oder nach dem letzten Besuch des Pl bei den Gal. die dortige Bewegung entstanden ist (Einl I, 123 A 5; II, 55). Gesagt ist nur, daß sie rasch sich entwickelt hat, daß es den Verführern der Gal. kurze Zeit und somit auch geringe Anstrengung gekostet hat, sie soweit zu bringen, wie hier gesagt ist. Daraus, daß Pl seine Entrüstung hierüber durch *θαυμάζω* ausdrückt, ist außerdem zu entnehmen, daß er bei seinem letzten Besuch und vollends bei dem ersten (4, 13) noch nichts von dem wahrgenommen hat, was er jetzt mit Verwunderung vor sich gehen sieht. Die Nachricht von dem Auf-

[34]) 2 Mkk 7, 24 *μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων* d. h. Abfall vom Judentum; Sir 6, 8 (al. 9) *φίλος μετατιθέμενος εἰς ἔχθραν*. Hier. erinnert an den Stoiker Dionysius, welcher wegen seines Abfalls von den strengeren Grundsätzen der Schule zu hedonistischen Anschauungen den Beinamen *ὁ μεταθέμενος* erhielt cf Athen. VII, 14, X, 50 p. 281. 437. Auch sonst sehr gewöhnlich, wo an eine andere Person, welche die Umstimmung bewirkt, nicht gedacht ist. Polyb. 26, 2, 6; Jos. ant. V, 1, 26 (= *μετανοεῖν* im guten Sinn; ebenso) V, 5, 2; Epict. diss. II, 15, 17; 20, 31. Eus. dem. ev. I, 2, 10. Auch *μετάθεσις ἐπί* oder *εἴς τι* oder *πρός τινα* nicht nur von Bekehrungsversuchen 2 Mkk 11, 27 cf 1 Reg 21, 25, sondern auch medial von freiwilligem Übertritt von der einen zur andern Meinung, Partei u. dgl. Polyb. I, 35, 7; III, 99, 7.

treten und dem raschen Erfolg der aus der Fremde gekommenen Verführer hat ihn überrascht. Pl beurteilt den Umschwung, der sich in den gal. Gemeinden vollzieht, zunächst als eine Abwendung von dem, welcher sie in Gnade oder in Gnaden, in gnädiger Weise berufen hat. Wenn *Χριστοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *Χρ. Ἰ.* oder *θεοῦ* hinter *χάριτι* von Pl geschrieben wäre, würde dies auch mit *τοῦ καλέσαντος*, nicht mit *χάριτι* zu verbinden sein;[35]) denn das artikellose und auch nicht nachträglich (Rm 5, 15) durch ein *τῇ* vor *Χριστοῦ* oder *θεοῦ* determinirte *ἐν χάριτι* kann unmöglich die Gnade Gottes oder Christi, diese sehr bestimmte heilsgeschichtliche Größe bezeichnen, durch deren Wirkung die Berufung der Gal. stattgefunden hat,[36]) bezeichnet vielmehr die Berufung als eine gnadenweise erfolgte.[37]) Wie *ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός* den durch das Ev an die Leser ergangenen Ruf Gottes in umfassendem Sinn als einen Friedensruf bezeichnet, welcher den Hörern Friede verkündigt und ein friedvolles Dasein der Hörer bezweckt hat,[38]) so charakterisirt der hiesige Ausdruck das Ev

---

[35]) *Χριστοῦ* א B A K L P, S[1], Kop, Vulg; *Ἰησοῦ Χριστοῦ* DS[3]; *Χρ. Ἰησοῦ* Hier., Sah; *θεοῦ* Orig. lat. in Matth. ser. 27; Thdrt auch in der Auslegung, einige Min. — Wie S[1] („von Christus, der euch durch seine Gnade berufen hat") konstruirten auch Hier., Bengel; und selbst solche, die hinter *χάριτι* keinen Genitiv lasen, wie Vict., ergänzten *Χριστοῦ* zu *καλέσαντος*. Die gewöhnliche Meinung, daß nur Gott und nicht Christus als der Berufende vorgestellt werden könne, wird widerlegt durch die bekannten Tatsachen, daß die älteren Apostel und die sämtlichen persönlichen Jünger Jesu durch diesen selbst berufen waren (cf auch 2 Pt 1, 3 und dazu Einl II, 51. 61), daß Pl, bei welchem Berufung zum Heil und zum Beruf zusammenfiel, beides durch Christus empfangen zu haben bekennt Rm 1, 5 cf Gl 1, 1, von Christus sich gesandt wußte 1 Kr 1, 17 und sich daraufhin nicht nur oftmals einen Abgesandten Christi, sondern auch gelegentlich einen berufenen Abgesandten Christi (1 Kr 1, 1) nannte, sowie durch die Bezeichnung der Christen als *κλητοὶ Ἰησοῦ Χρ.* Rm 1, 6, was doch nichts anderes bedeuten kann als Leute, die Jesus Chr. berufen hat.

[36]) Nach aller Analogie würde Pl, wenn er die Gnade Christi oder die in Christus erschienene Gnade Gottes (Tt 2, 11) als wirkende Ursache oder Mittel der Berufung hätte bezeichnen wollen, geschrieben haben *διὰ τῆς χάριτος* (Gl 1, 15) oder *τῇ χάριτι* (Rm 3, 24; Tt 3, 7) oder *κατὰ τὴν χάριν* (2 Th 1, 12) *τοῦ Χριστοῦ* oder *αὐτοῦ*. Besonders lehrreich ist Eph 2, 5–8: zuerst rein adverbielles *χάριτι* „durch Gnade" im Gegensatz zu einem durch eigene Leistung erworbenen Recht, dann, nachdem v. 7 als Grund der Erlösung die Gnade Gottes genannt ist, v. 8 *τῇ χάριτι*. Ähnlich 1 Kr 15, 10. Ferner cf Gl 2, 21; 2 Kr 6, 1; Rm 5, 15[a].

[37]) Cf 2 Th 2, 16; Rm 5, 15[b] (*ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* das Gnadengeschenk) und trotz der anderen Bedeutung von *χάρις* Kl 3, 16; 4, 6, auch ohne *ἐν* Eph 2, 5. Ein zu *χάριτι* oder *ἐν χάριτι* hinzutretendes artikelloses *θεοῦ* 1 Kr 15, 10; 2 Kr 1, 12 beraubt diese Ausdrücke nicht ihres rein adverbiellen Charakters. Nach diesen Analogien könnte *ὁ καλέσας ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ* höchstens heißen: „Der Gott, welcher euch in christlicher Gnade berufen hat", was aber eine ebenso wunderliche wie beispiellose Ausdrucksweise wäre.

[38]) 1 Kr 7, 15 cf Eph 4, 4 *ἐν μιᾷ ἐλπίδι*, 1 Th 4, 7 *ἐν ἁγιασμῷ*, auch *ἀπολύειν* Lc 2, 29 und *προπέμπειν ἐν εἰρήνῃ* 1 Kr 16, 11. Daß in solcher

als einen Gnadenruf, welcher nicht nur von der gnädigen Gesinnung des Rufenden Kunde gibt, sondern auch die Hörer einlädt, in die dargebotene Gnade einzutreten. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Pl auf das so gemeinte *ἐν χάριτι* überhaupt keinen Genitiv folgen lassen. Im vorliegenden Fall ist Marcion, der älteste Zeuge für den Text des Pl, ein unverdächtiger Zeuge: denn Gnade Christi oder Gottes war ein für ihn ganz unanstößiger Begriff. Mit ihm stimmt in Weglassung von *Χριστοῦ* Tertullian, welcher noch durch keinen lat. Bibeltext gebunden war, und außer dem griech. Original der altlat. Übersetzung auch der griech.-lat. Cod. G, und mit diesen Occidentalen die älteste nachweisbare Gestalt des syr. Paulustextes überein.[39]) Daß dieser um 140—380 weit verbreitete Text nicht durch zufällige Verstümmelung entstanden ist, sondern umgekehrt der bei den Griechen früh, bei den Lateinern und Syrern erst nach 370 nachweisbare Text eine Erweiterung darstellt, ergibt sich auch aus der schon erwähnten Mannigfaltigkeit, in welcher der genitivische Zusatz überliefert ist. Dazu kommt, daß noch zweimal in unserem Brief der berufende Herr *ὁ καλέσας* oder *ὁ καλῶν* ohne genauere Personbezeichnung genannt wird 1, 15; 5, 8 wie auch 1 Th 5, 24, und daß an ersterer Stelle die Einschiebung eines *ὁ θεός*, dessen Unechtheit anerkannt wird, beinah ebensogut bezeugt ist, wie *Χριστοῦ* und seine Varianten 1, 6, und daß auch 5, 8 ein unechtes *ex* oder *a deo* im 4. Jahrh. bei Lateinern sehr verbreitet war. Ganz gleichartig ist aber auch das hiesige *Χριστοῦ* oder wie sonst der Einschub ursprünglich gelautet haben mag; denn älteste Übersetzer und Ausleger, die ihn bezeugen, haben ihn zu *τοῦ καλέσαντος* gezogen (s. A 35). Wäre *Χριστοῦ* echt, so wäre, wie gezeigt, diese Verbindung auch stilistisch erforderlich. Ist es, wie mir zweifellos scheint, unecht, so entsteht die Frage, ob Christus oder Gott als der Berufende gedacht sei. Da beides gleich sehr der Anschauung des Pl entspricht (A 35), muß der Zusammenhang entscheiden. Dieser aber entscheidet dafür, daß Christus als der Berufende vorgestellt ist. Hat nämlich Pl, wie der Fortschritt der Rede zu *εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον* zeigt, mit den Worten *τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι* die lebendige Vorstellung von der erstmaligen Predigt des echten Ev unter den

---

Verbindung *ἐν* das durch *ἐπί* c. dat. ausgedrückte Verhältnis (Gl 5, 13) mitumfaßt, zeigt 1 Th 4, 7.

[39]) Über Marcion s. GK II, 496 nach Tert. c. Marc. V, 2; Tert. selbst praescr. 27; Cyprian p. 544, 1; 709, 12; Lucifer p. 279, 32; Victor. z. St.; Ephr. z. St. *ab eo qui vos vocavit (per me) in gratiam suam*. Für dieses *suam* cf S[1] oben A 31. Die ersten lat. Zeugen für *Christi* sind Abstr (Bened. *per*, cod. Cas. *in gratiam Christi* unsicher, weil in der Auslegung nicht berücksichtigt) u. Aug., der aber beharrlich, auch schon in der Einleitung *in gloriam Christi* bietet cf 1 Pt 5, 10. Noch ist zu bemerken, daß in cod. H schon der letzte Buchstabe von *χάριτι* unleserlich und bei der ungleichen Länge der Zeilen nicht zu sagen ist, ob noch *Χριστοῦ* folgte.

Gal. verbunden, so zeigt er v. 7 durch die Benennung desselben als *τὸ εὐ. τοῦ Χρ.*, nicht *τοῦ θεοῦ*, daß er diesmal nicht Gott, sondern Christus als den Urevangelisten, als den durch das Ev die Menschen in Gnaden Berufenden vorgestellt hat. Von dem Herrn selbst, der sie in Gnaden berufen hat, und damit von der Gnade, deren die wirksam Berufenen sich erfreuen, fallen die ab, welche sich von dem Ev, durch welches er sie berufen hat, abwenden (cf 5, 4), was die Gal. eben damit tun, daß sie sich einem zweiten oder anderen Ev zuwenden. Daß eine Predigt, welche von Christus und der Gnade Gottes hinweglockt, nicht in dem Sinne, welchen *τὸ εὐαγγέλιον* im Munde der Christen hat, ein *εὐαγγέλιον* heißen, sondern nur mißbräuchlich so genannt werden kann und von Pl nur im Sinn der Anführung einer ihm fremden Rede so genannt wird, würde auch ohne v. 7 selbstverständlich sein. Daraus mag es sich erklären, daß die Alten über die auffällige Form, in welcher Pl das Selbstverständliche doch noch ausspricht, keinerlei Erörterungen anzustellen für nötig hielten, während die zum Teil wenig klaren und überdies einander widersprechenden Bemerkungen der Neueren über die Synonyma *ἕτερος* und *ἄλλος* in der Unsicherheit des Sprachgebrauchs Entschuldigung finden.[40]) Sprachlich unmöglich ist jedenfalls, aus *ἕτερον εὐαγγέλιον* ein bloßes *εὐαγγέλιον*, oder was man statt dessen vielmehr postuliren sollte, ein *τὸ εὐαγγέλιον* zu suppliren, worauf sich dann *ὅ* bezöge,[41]) und auch dann noch wäre der Relativsatz ein unverständlicher Ausdruck des Gedankens, daß das Ev, nämlich das wirkliche Ev, nicht in einer Mehrheit unwesentlich von einander abweichender Gestalten existire, zwischen welchen man ohne Gefahr wählen

---

[40]) 2 Kr 11, 4 ist ein Begriffsunterschied zwischen *ἄλλον* (*Ἰησοῦν*) und *ἕτερον* (*πνεῦμα* und *εὐαγγέλιον*) kaum nachzuweisen; ebensowenig zwischen *ἕτερος ἐγώ* oder *αὐτός* (der Freund ein anderes Ich) Aristot. Eth. Nicom. 10, 9; Eth. m. II, 15; Clem. strom. II, 41, oder (Kinder im Verhältnis zu den Eltern) *ἕτεροι αὐτοί* Eth. Nicom. 9, 14 und (vom Vater im Verhältnis zum Sohn) *ἄλλος αὐτός* Artemid. Onirocrit. I, 2 Hercher 6, 16. Beide Wörter verneinen die Identität, womit an sich, wie schon dieses Beispiel zeigt, die Gleichheit nicht verneint zu sein braucht (cf auch *ἕτερον Φίλιππον* Demosth. Phil. I, 4,: beide gehen aber auch über in die Bezeichnung ungleicher Beschaffenheit. Daher greift jedes von beiden in die Sphäre des anderen gelegentlich über, wenn auch (*ὁ*) *ἕτερος alter* gewisse Bedeutungen für sich behält, welche *ἄλλος alius* nicht leicht annimmt, z. B. „der zweite von zweien" oder auch „von mehreren", und „einer von zweien" oder „von beiden". Eine erschöpfende synonymische Untersuchung kann hier nicht gegeben werden. Cf H. Schmidt, Synonymik der griech. Sprache IV, 559—569.

[41]) Dazu scheint schon Tert. c. Marc. V, 2 zu neigen (*adjiciens quod aliud evangelium omnino non esset*), auch wohl Vict. Dagegen Hier. *quia omne quod falsum est, non subsistit*, daneben aber auch *quod non est evangelium*, ähnlich auch Aug., als ob dastünde *ὃ οὐκ ἔστιν εὐαγγέλιον*. S[1] geradezu „welches nicht existirt". [Vgl. Euthymius Zig. (ed. Nic. Kalogeras) I, 501 *„Εὐαγγέλιον" δὲ αὐτὸ ἐκάλεσεν, οὐχ ὡς ὂν Εὐαγγ., ἀλλ' ὡς οὕτως ὀνομαζόμενον παρ' ἐκείνων*.]

könnte. Ebenso unannehmbar ist die Beziehung von ὅ auf den ganzen Satz ὅτι — εὐαγγέλιον, so daß gesagt wäre, der Abfall der Gal. sei nichts anderes, als daß Leute vorhanden seien, die sie beunruhigen etc.; denn abgesehen davon, daß es dann οὐκ ἔστιν ἄλλο τι oder οὐδὲν ἄλλο ἐστιν heißen und ein ὅτι hinter εἰ μή stehen müßte (cf 2 Kr 12, 13 und Hofmann), ist ja der Abfall der Gal. keineswegs identisch mit der v. 7 konstatirten Tatsache, sondern vielmehr eine Folge derselben, welche sie sehr wohl hätten verhindern können. Es bleibt also nur übrig, was sich von vornherein dem Ohr aufdrängt, das Relativ auf ἕτερον εὐ. zu beziehen. Hat Pl diese Bezeichnung der Lehre, welcher die Gal. angefangen haben Gehör zu schenken, dem Munde der Vertreter jener Lehre und der ihnen zuneigenden Gal. entlehnt, so sehen wir zunächst, daß jene ihre Lehre ein Ev nannten. Wir dürfen uns aus den weiter folgenden Ausführungen des Briefs nicht die Vorstellung bilden, daß die Judaisten lediglich gesetzliche Anforderungen an die Gal. gestellt und den Pl bei ihnen verdächtigt haben. Sie führten sich als Prediger des Ev ein, wobei festzuhalten ist, daß εὐαγγέλιον in apostolischer Zeit stets die Missionspredigt, die Verkündigung des durch Christus gebrachten Heiles an solche bedeutet, denen es bis dahin unbekannt war. Die Judaisten müssen die von Pl nie verleugneten Tatsachen der ev Geschichte, die gesetzliche Gestalt des Lebens Jesu, seine grundsätzlich auf Israel beschränkte Wirksamkeit (Gl 4, 4; Rm 15, 8), seine Forderung der Treue gegen das väterliche Gesetz (Mt 5, 17—19) wie etwas neues verkündigt haben. Indem sie aber christlichen Gemeinden, die doch durch nichts anderes als die Predigt des Ev entstanden waren, noch einmal Ev predigten, stellten sie ihr Ev in Gegensatz zu demjenigen, durch welches die Gal. Christen geworden waren. Ihr Lehren war nach ihrem eigenen Urteil nicht eine zweitmalige Predigt des bereits im Glauben aufgenommenen Ev, was überhaupt kein εὐαγγελίζεσθαι, sondern ein ὑπομιμνήσκειν (2 Pt 1, 12) gewesen wäre, sondern Mitteilung eines zweiten Ev nach dem ersten, und an Stelle des ersten, welches die Gal. bereits vorher empfangen hatten, eines anderen in dem Sinne des vorzüglicheren im Vergleich mit dem verstümmelten Ev, welches Pl und seine Gehilfen ihnen gebracht hätten.[42]) In gewissem Sinne kann Pl sich diese in ἕτερον εὐαγγέλιον ausgedrückte Selbstbeurteilung der neuen Predigt aneignen. Den Gegensatz zu der seinigen empfindet er nicht weniger stark, als seine Gegner. Sie sind, um

[42]) Wie wir sagen: Das ist ein anderer Mann im Gegensatz zu einem untüchtigen Vertreter des gleichen Fachs oder Berufs. Die jüngeren Gesinnungsgenossen der Judaisten in Gal. fingirten eine Weissagung Jesu, wonach zuerst ein lügnerisches Ev, dann erst das wahre zu den Heiden kommen sollte Clem. hom. II, 17.

an später aufgekommene Ausdrücke zu erinnern, ἑτερόδοξοι, ἑτεροδιδάσκαλοι und ἑτεροδιδασκαλοῦντες.[43]) Andrerseits muß Pl bestreiten, daß dieses neue und zweite Ev ein anderes Ev sei. Seine Verkündiger haben in ihrer Eigenschaft als Prediger des Ev gar nichts neues mitzuteilen, was Pl nicht auch schon gepredigt hätte, keinen anderen Jesus und keine andere Selbstbezeugung Jesu in Worten, Taten und Leiden.[44]) Sofern die Judaisten Ev predigen, ist dies nichts anderes, als was Pl gepredigt hat, und sofern sie etwas anderes lehren, als er, ist dies nicht Ev. Ersteren Gedanken enhalten die Worte ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο (sc. εὐαγγέλιον), letzteren der selbständig neben sie tretende Satz mit εἰ μή κτλ. Wie so manchmal bringt auch hier εἰ μή die Ausnahme von einer Regel, welche vorher nicht in so allgemeiner oder so bestimmter Form ausgesprochen war, daß die durch εἰ μή [v. 7] angeführte Tatsache eine wirkliche Ausnahme davon bildet.[45]) Das Urteil, daß jenes ἕτερον εὐ. im Grunde gar kein ἄλλο εὐ. sei, bedarf an sich keiner Einschränkung. Aber es liegt doch etwas vor, was einerseits das Reden von einem ἕτερον εὐ. und das verneinende Urteil über dasselbe veranlaßt, andrerseits aber von denen, welche mit dem Urteil des Pl nicht schon einverstanden sind, als ein Gegengrund gegen sein Urteil empfunden wird. Das einzige, was man dafür geltend machen möchte, daß den Gal. neuerdings ein anderes neues, besseres Ev gebracht werde, was in Wahrheit aber nur das verneinende Urteil des Pl bestätigt, ist die Tatsache, daß gewisse Leute vorhanden sind, welche die Gal. in Unruhe versetzen und das Ev Christi umwenden d. h. gründlich ändern und in sein Gegenteil verkehren wollen. Was unter τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ zu verstehen sei, ist noch immer strittig.[46]) Gerade auch der hiesige Zusammenhang scheint mir zu beweisen, daß darunter nicht zu verstehen ist das Ev, welches Christum zu seinem Gegenstand und Inhalt hat, sondern das Ev, sofern es von Christus in die Welt gebracht, von ihm zuerst gepredigt worden ist und fort und fort von ihm, wenn gleich durch seine Abgesandten, gepredigt wird. Erstens war, wie gezeigt, in v. 6, zumal nach der gewöhnlich bevorzugten LA, aber auch nach dem ursprünglichen Text Christus selbst als der vorgestellt, welcher die Gal. durch das Ev berufen, also ihnen das Ev gepredigt hat cf 4, 14; Eph 2, 16;

---

[43]) Letzteres schon 1 Tm 1, 3; 6, 3 cf Einl I § 37 A 12.

[44]) 2 Kr 11, 4 „wenn der, welcher (wie die Petrusleute aus Palästina zu euch) kommt, einen anderen (ἄλλον) Jesus predigt (was ja nicht der Fall ist), den wir nicht gepredigt haben . . ., so tätet ihr wohl daran, ihn euch gefallen zu lassen“ cf Einl I § 19 A 13. Äußerungen wie diese und Gl 1, 7 waren nur in jenen ersten Jahrzehnten der Apostelzeit berechtigt, während welcher es in der Tat unmöglich war, ein wesentlich verändertes Bild der ev Geschichte aufzustellen. Anders lagen die Dinge zur Zeit von 1 Jo 4, 1—3; 5, 5—10; 2 Jo 7.

[45]) Cf Mt 12, 4 und Bd. I 443 A 57, auch unten zu Gl 1, 19.

[46]) Ausführlich hierüber Einl § 48 A 2, auch § 52 über Mr 1, 1.

Mr 1, 14; Lc 4, 18. 43; AG 10, 36; Hb 2, 3; 3, 1. Zweitens hat alle Predigt, welche sich für Ev ausgibt, Christum zum Gegenstand cf Phl 1, 15 f. „Ev von Christo“ wäre daher eine wenig angemessene Bezeichnung des echten Ev, wo dieses als Objekt einer schädlichen Behandlung, Fälschung oder Verkehrung in Betracht kommt. Wie Pl die christliche Predigt, wo sie sonst im Gegensatz zu einer ihrem Wesen widersprechenden, sei es wirklich stattfindenden, sei es möglichen Handhabung derselben benannt werden sollte, das Wort Gottes (2 Kr 2, 17; 4, 2) oder das Zeugnis (1 Kr 2, 1) oder das Ev Gottes (1 Th 2, 2. 8. 9. 13) nennt, nicht weil das Ev eine Botschaft oder Zeugnis oder Aussage über Gott wäre, sondern weil Gott im Ev zu den Menschen redet, ihnen die heilsame Wahrheit bezeugt und die Botschaft vom Heil verkündigen läßt, so wird das Ev hier, wo es im Gegensatz zu einer willkürlichen Umgestaltung nach seiner Ursprünglichkeit bezeichnet werden sollte, nach seinem Urheber das Ev Christi genannt. Die Predigt Jesu ist nicht nur, geschichtlich betrachtet, das ursprüngliche Ev, sondern ist für alle Zeit das einzige echte Ev. Wenn Pl von den die Gal. beunruhigenden Lehrern nicht sagt, daß sie dieses verkehren, sondern daß sie dies tun wollen, so denkt er nicht sowohl daran, daß sie es in ihrer Lehre fälschen, so daß es in ihrem Munde nicht mehr das Ev Christi ist — denn dies tun sie wirklich —, sondern daran, daß sie es sich angelegen sein lassen, das echte Ev, welches sie im Besitz der gal. Gemeinden vorfanden, in diesem Kreise um seine ursprüngliche Natur zu bringen. Wie bedauerlich ihre bisherigen Erfolge sind, so haben sie dies doch noch nicht fertig gebracht. Es zu verhindern, schreibt Pl seinen Brief und stellt zunächst ihrem Versuch sein Fluchwort entgegen über jeden, der dies oder ähnliches versucht. In v. 8 setzt er den teils unglaublichen, teils sehr unwahrscheinlichen und daher durch *καὶ ἐάν* eingeführten [47])

---

[47]) *καί*, welches hinter *ἀλλά* natürlich nur ein „auch“ sein kann, ist in solcher Bedeutung (cf dagegen 1 Kr 12, 16 „und wenn“) vor *ἐάν* selten ausgeschrieben (Jo 8, 16; vielleicht auch 1 Jo 2, 1 u. 1 Kr 13, 2 f., durch *γάρ* getrennt 1 Kr 14, 8) statt *κἄν* (Mt 26, 35; Jo 8, 14; 11, 25; bei Pl nur als elliptische Partikel 2 Kr 11, 16), „selbst wenn, sogar für den Fall, daß“. — Der Text ist im einzelnen schwer festzustellen, weil die Versionen die hier in Betracht kommenden Varianten meistens nicht sicher ausdrücken, und weil nicht nur die Schriftsteller — in besonders auffälliger Weise Chrys. —, sondern auch die Abschreiber offenbar stark zur Vermengung von v. 8 und 9 hinneigen. Sicher ist jedoch ein erstes *ὑμῖν* in v. 8, welches teils vor (BH), teils hinter *εὐαγγελίζηται* (oder *-σηται*, auch *-ζεται* und *-σεται*) überliefert ist (A K L P, ebenso gestellt *ὑμᾶς* D*), mit Marcion (GK II, 497), ℵ* G und den alten Lat. zu streichen. In v. 9 ist der Sing. *προείρηκα* (ℵ* 67** S¹, Chrys.) triviale Assimilirung an das folgende *λέγω*. [Vgl. AG S. 495. — Lütgert S. 89 f. glaubt, daß v. 8 durch den gegnerischen Vorwurf veranlaßt ist: Pl predigt ein anderes Evg., er predigt noch die Beschneidung; die Pneumatiker haben dies den Gemeinden vorgelogen. So nehme Pl bereits 1, 8 Stellung gegen die 2. Gruppe in den Gemeinden.

Fall als einen in der Zukunft möglichen oder doch denkbaren, daß er und seine Gehilfen, oder daß ein vom Himmel herabgestiegener Engel [48]) in einer Weise Ev predige, welche von dem, was Pl und seine Genossen den Gal. gepredigt haben, abweiche. In v. 9 dagegen wird durch *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται* der in der Gegenwart wirklich vorliegende Fall gesetzt, daß jemand die Gal. zum Objekt einer Bekehrungspredigt macht — denn dies besagt *εὐαγγ.* in solcher Konstruktion —, welche von dem, was sie durch ihre ersten Missionare überliefert bekommen und im Glauben angenommen haben, abweicht. Dem Wechsel in der Form des Bedingungssatzes entspricht es, daß nur v. 9 von der Predigt eines *ἕτερον εὐαγγέλιον* unter den Gal., v. 8 dagegen nach richtiger LA ganz allgemein von einer solchen Predigt, gleichviel an wen sie sich richtet, die Rede ist. Die allgemeinere Aussage v. 8 mildert im voraus die Schroffheit des gegen die Judaisten in Gal. gerichteten Fluchworts v. 9 insofern, als sie zeigt, daß Pl sich selbst und die Engel Gottes in gleichem Fall ebensowenig zu schonen geneigt wäre. Andrerseits verstärkt sie den Ausdruck des Bewußtseins, daß das von Pl den Gal. gebrachte Ev das allein echte, das einzige Ev Christi und jede davon sachlich abweichende Predigt, welche sich für Ev ausgibt, nur eine Verdrehung des Ev sei. Zugleich verstärkt sie den Eindruck der Entschiedenheit, mit welcher Pl über jeden, der jetzt in Galatien oder in Zukunft anderwärts ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* predigt, das Urteil fällt: er soll ein Anathema sein. *Ἀνάθεμα* eine Nebenform zu *ἀνάθημα*, [49])

Aber dann wäre eben nicht von *τινές ταράσσοντες* als wie von einer einheitlichen Gruppe, die die Gemeinde in Verwirrung bringt, zu schreiben gewesen, sondern von zweierlei Leuten. Paulus mußte etwa sagen *οἱ μὲν — οἱ δέ*. Er weiß nur von einem *ἕτερον εὐαγγέλιον*, zu dem man sie verlocken will. Die Sache läge dann in Gal eher so: die Judaisten verklagen ihn vor den Gemeinden: „er verwirft das Gesetz", die Pneumatiker verklagen ihn: „er klebt selbst noch am Gesetz". Paulus mußte sich dann gegen die Unterstellung wehren, daß sein Evg in sich nicht einheitlich wäre. Aber der Gedanke, daß das der Fall sein könnte, kommt ihm gar nicht. Das erwähnt er wie etwas Selbstverständliches nur im Relativsatz, daß sein Evg einheitlich ist (*παρ' ὃ εὐηγγ.*). Der Fehler liegt nur da, daß etliche *μεταστρέψαι τὸ εὐαγγ.* Es mag sein, daß auch in den gal. Gemeinden freigeistige Gedanken sich rührten, aber für jetzt liegt nur das eine als Briefanlaß vor: *τοῖς ταράσσουσιν*. Wenn deshalb im Lauf des Bfs Bezugnahmen auf pneumatische Behauptungen aufzuspüren wären, so dürften die Pneumatiker doch schwerlich wie eine zweite Gruppe der judaistischen gleichgeordnet werden.]

[48]) Da *εὐαγγελίζηται* zeugmatisch ebensowohl für *ἡμεῖς* als für *ἄγγελος* Prädikat ist, kann *ἐξ οὐρανοῦ* nicht zum Prädikat, sondern nur als Attribut zu *ἄγγελος* gezogen werden cf Jo 6, 32.

[49]) Cf Lobeck ad Phryn. p. 249. Während codd. ABF der LXX z. B. Lev 27, 27 und Jos 6, 17f. *ἀνάθεμα* haben, gibt Lagarde's Lucian an ersterer Stelle, wo es sich um ein Gotte als Gabe Geopfertes handelt, *ἀνάθημα*, dagegen Jos 6, 17f. *ἀνάθεμα*, eine an sich willkürliche, aber im

dient in LXX stets als Übersetzung von חֵרֶם, ohne daß jedoch die handschriftliche Überlieferung eine sichere Unterscheidung zwischen den beiden Schreibweisen gestattete. Ein dem Besitz und der Nutznießung des Menschen Entnommenes und für Gott Zurückgestelltes, sei es Sache oder Person, ist חֵרֶם allemal. Daß diese Aussonderung sowohl aus dem Grunde geschehen kann, weil an einem Gegenstand der Zorn Gottes haftet, was dann dessen Vernichtung zur Folge hat, als auch zu dem Zweck, Gotte etwas als Gabe zu weihen, ist dem Wort an sich nicht anzumerken und ist im hellenistischen Griechisch nur durch eine willkürliche orthographische Unterscheidung zwischen *ἀνάθεμα* für ersteres und *ἀνάθημα* für letzteres ausgedrückt worden (s. A 49). Auch ohnedies würde hier wie Rm 9, 3; 1 Kr 12, 3; 16, 22 und an den meisten Stellen, wo das hebr. Wort oder sein griech. Äquivalent vorkommt, aus dem Zusammenhang ersichtlich sein, daß eine Überantwortung an den Zorn und das Gericht Gottes gemeint ist. Die spätere kirchliche Anwendung des *ἀνάθεμα* (*ἔστω*, *ἤτω*) als Formel der Verdammung von Irrlehren und Irrlehrern beruht zweifellos auf dem Gebrauch dieses Ausdrucks an unserer Stelle und allenfalls noch 1 Kr 16, 22. Ob dagegen schon zur Zeit des Pl diese oder eine ähnliche Formel im Disziplinarverfahren der Synagoge als Ausdruck der Exkommunikation üblich war, ist höchst zweifelhaft [50]) und würde zur Erklärung des Gebrauchs, welchen Pl davon macht, kaum etwas beitragen; denn weder einen Engel (Gl 1, 8) noch sich selbst (Rm 9, 3 cf Mr 14, 71; AG 23, 12. 14. 21) noch den von der Erde geschiedenen Jesus (1 Kr 12, 3) kann man exkommuniziren. Nicht einem irdischen Gericht oder dem Disziplinarverfahren der christlichen Gemeinde, sondern dem Gericht Gottes überweist Pl die Verkündiger jedes anderen Ev als desjenigen, welches die Gal. durch ihn und seine Gehilfen empfangen haben cf 1 Kr 3, 17—20; 16, 22; 2 Kr 11, 15; Rm 3, 8; 1 Th 2, 16; 2 Th 1, 6—10; 2 Tm 4, 14. Dem an sich schon so entschiedenen Verdammungsurteil über die unter den Gal. aufgetretenen Lehrer gibt Pl noch von einer anderen Seite her verstärktes Gewicht, indem er daran erinnert [v. 9], daß er dasselbe Urteil, welches er in diesem Augenblick fällt, schon früher ausgesprochen habe; und nicht er allein, sondern er in Gemeinschaft mit einem oder mehreren anderen hat dies getan. So verwerflich wie die LA *προείρηκα* ist (s. A 47), so unmöglich ist die Deutung des *προειρήκαμεν* auf Pl allein. Ist es schon an sich mehr als zweifelhaft, ob Pl jemals von sich allein

---

Gebrauch früh durchgeführte Unterscheidung cf Lc 21, 5 einerseits, AG 23, 14 andrerseits. [Vgl. Nägeli, Wortschatz des Pl S. 49. Deißmann, Licht v. Osten S. 60 weist *ἀνάθεμα*, Fluch!, auf einer attischen Inschrift aus dem 1. bis 2. Jhh. nach. R. Wünsch, C. I. Att. Appendix S. XIIIf.]

[50]) Cf Schürer II³, 434ff.; Hamburger RE I, 149ff.; The Jewish Enc. I. 554ff. s. v. Anathema.

im Plural rede (Einl § 13 A 3; § 19 A 3; § 21 A 1 a. E.), so ist das erst recht hier ausgeschlossen, wo ein durch nichts veranlaßter Wechsel des Numerus in der Selbstbezeichnung die Gleichstellung des früheren und des gegenwärtigen Redens in sinnloser Weise verdunkeln würde. Pl faßt sich vielmehr hier ebenso wie v. 8 in εὐηγγελισάμεθα mit einem oder mehreren Predigtgehilfen zusammen. Damit ist bereits gesagt, daß προειρήκαμεν sich nicht auf die eben erst v. 8 niedergeschriebene Äußerung beziehen kann,[51]) an welcher keiner jener Gehilfen beteiligt war, eine ohnehin unmögliche Mißdeutung; denn das Niederschreiben der Worte von v. 8 gehört dem durch ἄρτι bezeichneten, die jüngste Vergangenheit mit einschließenden Moment an (cf 1 Th 3, 6; Mt 9, 18), welcher als die Zeit des πάλιν λέγω zu der Zeit des προειρήκαμεν in Gegensatz gestellt ist. Es läßt sich also weder 2 Kr 7, 3 cf 6, 11 f., noch Phl 4, 4 vergleichen. Auch ist das, wovon Pl versichert, daß er es jetzt zum zweiten Mal sage, wie er es schon früher gesagt habe, wie bereits gezeigt, keineswegs das Gleiche mit dem, was er soeben v. 8 gesagt hat. Buchstäblich braucht das, was er jetzt sagt, und das, was er früher einmal gesagt hat, natürlich nicht identisch zu sein; die Satzform (εἰ c. ind. praes) mußte sogar verschieden sein, da zur Zeit des προειρήκαμεν noch nicht als wirklich vorlag, was jetzt, zur Zeit des ἄρτι πάλιν λέγω eben diese Satzform veranlaßt; aber eine so wesentliche sachliche Verschiedenheit, wie sie zwischen den Sätzen v. 8 und 9 besteht, ist durch ὡς πρ. ausgeschlossen. Pl beruft sich also auf frühere mündliche Mitteilungen an die Gal. (cf 5, 3. 21). Wäre der Brief an die Gemeinden der Landschaft Gal. gerichtet, so könnte Pl schon zur Zeit der Stiftung dieser Gemeinden derartige Warnungen ausgesprochen haben; denn damals lag der auf dem Apostelkonvent abgeschlagene Angriff der Judaisten auf einen Teil der Heidenkirche bereits hinter ihm. Dies würde nicht von dem ersten, sondern erst von dem zweiten Besuch bei den Lesern gelten, wenn diese vielmehr im südlichen Teil der Provinz zu suchen sind s. oben S. 9—20. Veranlassung zu so drohenden Warnungen hatte also Pl auch erst, als er zum zweiten Mal die südgalatischen Gemeinden besuchte. In den Zuständen dieser Gemeinden selbst lag dieselbe damals nicht; denn dann hätte Pl durch die kürzlich ihm zugekommene Kunde von dem Auftreten der Judaisten nicht so überrascht werden können, wie v. 6 sagte. Aber die Erfahrungen, die man kurz vor der zweiten großen Missionsreise des Pl in Antiochien und in Jerusalem gemacht hatte (AG 15, 1—33 = Gl 2, 1—10), erklären es, daß Pl und Silvanus die auf der ersten Reise von Pl und Barnabas gestifteten Gemeinden vor dem Eindringen einer gesetzlichen Fälschung

[51]) So z. B. Victor., Pel., Bengel; beide Möglichkeiten erwägt Aug., ohne sich zu entscheiden, das Richtige gibt Hier.

des Ev warnten (cf AG 16, 4). — Sehen wir von der Anknüpfung des v. 10 durch *γάρ* zunächst ab, so beziehen sich die Fragen des Pl, ob er Menschen oder Gott überrede, [52]) oder ob er sich Menschen gefällig zu zeigen bemüht sei, wie das betont vorangestellte *ἄρτι* zeigt, jedenfalls auf das, was er eben jetzt tut oder sagt oder unmittelbar vorher gesagt hat; denn unmöglich kann *ἄρτι* hier anders als v. 9 gemeint sein und etwa, wie man in vorzeitiger Rücksicht auf das folgende *εἰ ἔτι κτλ.* meinte, auf sein regelmäßiges Verhalten während der ganzen Zeit, seitdem er ein Christ ist, bezogen werden im Gegensatz zu seinem vorchristlichen Leben, während dessen er sich um Beifall und Gunst der Menschen bewarb (Wieseler). Pl fragt vielmehr in bezug auf seine eben ausgesprochene rücksichtslose Verurteilung der Lehrer, welche den Gal. so sehr imponiren, und er fragt in der Zuversicht, daß ihm niemand die verneinende Antwort versagen könne, ob das etwa der Ton eines Mannes sei, welcher es versteht, durch einschmeichelnde Reden die Leute für sich zu gewinnen, oder der sich bemüht, den Menschen, die er für sich gewinnen will, auf Kosten der Wahrheit sich gefällig zu erweisen; ob das nicht vielmehr die Rede eines Mannes sei, der ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit darnach allein strebe, daß er Gottes Zustimmung und Beifall zu seinem Reden und Tun gewinne. Außer der stillschweigenden Antwort, welche schon durch diese Fragen den Lesern in den Mund gelegt wird, liegt eine solche des Pl selbst in dem unverbunden — denn *γάρ* hinter *εἰ* ist zu schlecht bezeugt — angefügten Urteil: „wenn ich noch, wie es in früheren Zeiten der Fall gewesen sein mag, Menschen mich gefällig zeigte, so wäre ich Christi Knecht nicht“. Weil er dies ist, verzichtet er, wo es, wie hier, um die Wahrheit und die Reinerhaltung des Ev sich handelt, auf alle damit unverträgliche Anbequemung an die Stimmungen und Neigungen der Menschen und auf jeden Versuch, sie durch freundliche Worte für sich zu gewinnen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß er unter anderen Umständen in treuem Dienst seines Herrn Menschen über-

[52]) Eine mangelhafte Übersetzung, da *πείθειν* nicht notwendig, wie „überreden“ nach Etymologie und genauem Sprachgebrauch, den Erfolg miteinschließt, sondern oft nur die Bemühung ausdrückt, durch Zureden, Bitten, vorgeführte Gründe den anderen zur theoretischen und praktischen Zustimmung zu bewegen cf 2 Kr 5, 11; AG 13, 43; 18, 4; 19, 8. — Da es meistens nicht vom Wollen eines Menschen abhängt, und auch nicht immer schlimme Gründe hat, ob oder daß er anderen Menschen wohlgefalle cf Lc 2, 52; AG 2, 47; 1 Sam 18, 5, so kann *ἀρέσκειν* v. 10^b nicht heißen gefallen, sondern nur, wie so oft, sich gefällig erweisen, einem zu Gefallen handeln und leben Rm 15, 1—3; 1 Kr 10, 33; 1 Th 2, 4; 4, 1; daher *ἀνθρωπάρεσκος* Eph 6, 6; Kl 3, 23. Dann kann aber auch dasselbe Wort v. 10^a nicht jene andere Bedeutung haben, und es ist nicht einzusehen, warum dies aus der Abhängigkeit von *ζητῶ* folgen sollte, als ob nicht ein tätiges Verhalten Ziel des Strebens sein könnte Mt 12, 46; 21, 46; Jo 7, 1; 19, 12.

redet, um sie für das Heil zu gewinnen (2 Kr 5, 11), und Menschen sich anbequemt, um ihnen keinen schädlichen Anstoß zu geben (1 Kr 10, 33). Ist dies das richtige Verständnis von v. 10, so leuchtet ein, daß Pl, wie schon Thdr bemerkt, mit diesen Sätzen zu seiner Selbstverteidigung übergeht. Er konnte so nicht reden, wenn ihm nicht von den Gegnern in Gal. der Vorwurf gemacht worden war, daß er seine Erfolge als Heidenmissionar seiner einschmeichelnden Redefertigkeit und seiner mit der strengen Wahrheit des Ev unverträglichen Akkomodation an heidnische Anschauungen und Sitten verdanke. Vom Standpunkt der Judaisten angesehen, hatte er, um möglichst große Erfolge zu erzielen, die Hülle des gesetzlichen Judentums, die das Christentum ursprünglich an sich trug, abgestreift und war aus Ehrgeiz und Charakterlosigkeit den Heiden ein Heide geworden.[53]) Nach alle dem kann freilich v. 10 nicht, wie man aus der Anknüpfung durch *γάρ* schloß, das rücksichtslose Verdammungsurteil in v. 9 begründen oder erklären oder dem Befremden der Leser über solche Rücksichtslosigkeit begegnen (Hofmann), wozu die durch *ἄρτι* auf die vorige Aussage zurückweisenden Fragen ganz ungeeignet waren. Statt dessen hätte Pl behaupten müssen: so rede ich, oder wundert euch nicht, daß ich so rede; denn es ziemt einem Knecht Christi nicht, den Menschen nach dem Munde zu reden. Es ist *γάρ* hier nicht Kausalpartikel, sondern jenes konfirmative Adverb, welches besonders in Fragsätzen auf das an sich oder auf grund vorangehender

[53]) Cf 1 Kr 9, 21. Ebenso fanden die Judaisten einen Beweis seiner Charakterlosigkeit in seiner gelegentlichen Anbequemung an die Ansprüche der Judenschaft Gl 5, 11 cf 1 Kr 9, 20. [Lütgert sieht in v. 10 den Vorwurf der Pneumatiker zu grund liegen: Pl predigt aus Menschengefälligkeit gegen die Urapostel noch die Beschneidung, die er sich in Jerus. hat auflegen lassen (S. 93 f.), ja er habe sein Erg überhaupt von Menschen u. zwar im besondern von den Urap. (S. 42 ff.). So sei zu deuten, da eine Abhängigkeit des Pl von den Urap. im Mund der Judaisten ja gar kein Vorwurf gewesen sei. Die Möglichkeit, in v. 10 einen Vorwurf der Freigeistigen auf Menschengefälligkeit herauszuhören, liegt wohl vor. Ramsay, Hist. comm. 408 kennzeichnet das schiefe Licht, in das Pl durch die vollzogene Beschneidung des Tim kommen konnte. AG 16, 6 (*διὰ τ. Ἰουδ.*) konnte andeuten, daß die Sache damals nicht so ganz harmlos war. Jedenfalls war sie der Mißdeutung ausgesetzt. Des Pl Verhalten schien nicht einheitlich. Der Vorwurf der Menschengefälligkeit konnte von seiten der Freigesinnten der Tat angeheftet werden. Aber überschauen wir, was Lütg. dann als Ergebnis herausstellt! Dann sind durch pneumatische Vorwürfe verursacht: Der machtvolle Eingang 1, 1 (nicht von Menschen u. nicht doch einen Menschen; v. 8. 10. 11 f. 13 f.; ferner 1, 16—2, 15 (Lütg. S. 42 ff.). Wie verloren steht zwischen drin die Angabe 1, 6 über Anlaß u. Zweck des ganzen Schreibens: Abweisung judaist. Verführung. Dies Mißverhältnis im Gedankengang würde auch schwerlich durch die Erwägung ganz aufgehoben, daß Pl nur dann hoffen konnte, die Gemeinden von den Judaisten loszureißen, wenn er zuerst die Einflüsterungen der Pneumatiker, welche ihn als halben Judaisten hinstellten, als unhaltbar erwies (Lütg. S. 93).]

Aussagen offen zu Tage Liegende hinweist, um die Frage dringender, die gewünschte Antwort unausweichlicher zu machen.[54])

3. Geschichtliche Selbstrechtfertigung des Apostels 1, 11—2, 14.

Die Fragen von v. 10, worin Pl die um ihrer selbst willen dastehenden schroffen Urteile v. 8—9 zu gelegentlicher Abwehr eines ihm gemachten Vorwurfs verwendet, lenken die Aufmerksamkeit des Lesers von dem doppelten Anathema über jede Fälschung oder Verdrängung des von ihm den Gal. gebrachten Ev nicht ab, und das eigene Urteil des Pl in v. 10ᵇ enthält vermöge des Zusammenhangs den Gedanken, daß er als ein Knecht Christi das Recht und die Pflicht habe, so ohne alle Rücksicht auf Gunst und Beifall der Menschen, wie er es v. 6—9 und besonders v. 8—9 getan hat, jedes angebliche Ev, welches von dem durch ihn gepredigten Ev Christi sachlich abweicht, samt dessen Verkündigern zu verurteilen. Es kommt daher auf das Gleiche hinaus, ob man die durch *γάρ*[55]) angeknüpften folgenden Sätze nur dem letzten Satz v. 10ᵇ oder den Sätzen v. 8—9, oder dem ganzen Abschnitt v. 6—10 zur Begründung dienen läßt. Das Bewußtsein, daß das von ihm gepredigte Ev das einzig wahre Ev Christi sei, und die darin begründete Intoleranz gegen jedes hievon abweichende angebliche Ev wird im Folgenden gerechtfertigt. Wie deutlich Pl bis dahin die Gal. seinen Unmut hatte fühlen lassen, so bestimmt hatte er doch von ihnen die sie beruhigenden und verleitenden fremden Lehrer unterschieden. Nachdem er diese dem Gericht Gottes überantwortet hat, fällt um so mehr ins Ohr, daß er die Leser nun zum ersten Mal als Brüder[56]) anredet, was dann erst

---

[54]) Kühner-Gerth II, 330 ff.; Winer § 53, 8 b u. c; s. auch die Beispiele bei Raphel I, 349 f.; II, 426.

[55]) So ℵᶜ B D* G, alle Lat. (auch Abstr nach Hss): *δέ* ℵ* A K L P, S¹ Kop Orig (Migne 17, 1295, auch ath.), Chrys. Thdr (nach der Auslegung vielmehr *οὖν* cf auch Ephr.), Thdrt. Letzteres verdächtig, erstens als Entlehnung aus 1 Kr 15, 1, zweitens weil die meisten dieser Zeugen v. 10 *εἰ γάρ* haben, ein dreimaliges *γάρ* hintereinander aber lästig gefunden wurde.

[56]) Ausfall von *ἀδελφοί* nur schwach bezeugt durch P 67** Orig (? Goltz S. 104). — S¹ übersetzt *κατὰ ἄνθρωπον* ungenau, als ob er *ἀπὸ* oder *παρὰ ἀνθρώπου* vor sich gehabt hätte. Es handelt sich hier noch nicht um den Ursprung wie v. 12 cf v. 1, sondern um die Art. Das *κατὰ ἄνθρωπον* (*λεγόμενον, ποιούμενον, ὂν κτλ.*) ist ein *ἀνθρώπινον* seiner Art nach cf Rm 6, 19; 1 Tm 3, 1 v. l. mit Rm 3, 5; 1 Kr 9, 8; Gl 3, 15, oder Flinders Petrie pap. ed. Mahaffy I, 33, 9; 37, 5; 40, 4; 43, 9; 47, 15 *ἐὰν δέ τι ἀνθρώπινον πάθω* oder *πάσχω* und ebendort II, 45, 5 *ἐάν τι τῶν κατ᾽ ἄνθρωπον γένηται.* Die Verbindung des keiner sonstigen Ergänzung bedürftigen *κατὰ ἄνθρωπον* mit *εἶναι* zu einem Prädikat bedarf ebensowenig grammatischer Rechtfertigung wie die gleiche Verbindung der verschiedensten Adverbien (*οὕτως, ἐγγύς, ἔξω*) und Adverbialien, wie z. B. *κατὰ σάρκα* Rm 8, 5; *ἐν δόξῃ* 2 Kr

wieder 3, 15 und von da bis zum Schluß häufiger geschieht. Doch ist es hier wie 1 Kr 15, 1 nicht ohne Ironie geredet, wenn er Leuten, die von ihm selbst und gleichgesinnten Genossen das Ev empfangen hatten, sagt: „ich mache euch mit dem von mir gepredigten Ev bekannt". Die peinlich berührende Voraussetzung ist, daß es ihnen unbekannt geblieben oder wieder geworden sei, was nur wenig dadurch gemildert wird, daß der das Objekt der Kundmachung exponirende Satz: „daß es nämlich nicht nach Menschenart beschaffen ist", sofort eine bestimmte Beziehung angibt, in welcher die Gal. einer erneuten Bekanntmachung mit dem von Pl gepredigten Ev bedürfen: denn wer das Ev im Glauben aufnimmt, nimmt es immer als eine Botschaft Gottes und Christi, nicht als eine menschliche und menschlich geartete Lehre auf (Gl 4, 14; 1 Th 2, 13). Wenn sie sich jetzt von dem auch ihnen von Pl gepredigten Ev abwenden und einem anderen, angeblich vollkommeneren Ev zuwenden, so muß ihnen das Bewußtsein von der Göttlichkeit des zuerst zu ihnen gekommenen Ev abhanden gekommen sein. Sie haben sich einreden lassen, was Pl ihnen gepredigt habe, sei eine *διδασκαλία ἀνθρώπων* (Kl 2, 22) und wie alle menschliche Lehre mit Irrtum behaftet der Verbesserung und Berichtigung bedürftig. Nur aus dem Gegensatz zu derartigen Behauptungen der Judaisten erklärt sich die zunächst nur negative Charakteristik des paulinischen Ev. Zur Bgründung derselben weist Pl v. 12 auf die Art hin, wie er selbst in den Besitz des Ev gekommen ist. Er hat es auch nicht von einem Menschen überliefert bekommen, wie die Gal. und alle Christen, welchen er oder andere Apostel es zuerst gepredigt haben (1 Kr 15, 1; 1 Th 2, 13). Nicht *οὐ*, sondern *οὐδὲ γάρ* schreibt er, weil die Behauptung der nicht menschlichen Art seines Ev sich nicht deckt mit der Behauptung der nicht menschlichen Herkunft desselben. Der verneinende Satz v. 11 könnte auch dann zu Recht bestehen, wenn Pl das Ev durch Vermittlung eines anderen Menschen empfangen hätte. Auch die Schüler der Apostel besitzen ja in ihrem Glauben das Ev Gottes und Christi, welches nicht menschlich von Art und Wesen ist.[57]) Pl aber kann dies mit besonderer Zuversicht von sich behaupten, weil er, und zwar, wie das betonte

---

3, 8; *ἐν ὁμοιότητι* Ign. Eph 1, 3; *ἐκ τῆς γῆς* Jo 3, 31; *ἐκ νόμου* Gl 3, 21; *ἐκ πίστεως* Gl 3, 12; *ἐκ περιτομῆς* Gl 4, 11; *ὑπὸ νόμον* Rm 6, 14f.; *ὑπὲρ ὑμῶν* Mr 9, 40; *ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον* Mt 10, 24; *ὑπὲρ ἄνθρωπον* Luc. vit. auct. 2; *κατὰ γνώμην* Epict. diss. I, 17, 28; *κατὰ φύσιν* Epict. I, 11, 7. 8. 17. 18.

[57]) Diese Erwägung entscheidet auch gegen die Meinung, daß *οὐδέ* seinen Ton auf *ἐγώ* werfe, so daß es hieße: auch ich nicht, d. h. ebensowenig wie die älteren Apostel. Dazu kommt, daß dies deutlicher durch *καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ* ausgedrückt werden mußte (Hofmann). Das *οὐδέ* gehört also zum ganzen Satz und *ἐγώ* drückt einen Gegensatz aus zu der großen Mehrheit der Christen, welche zwar das echte, göttliche Ev empfangen haben, aber durch menschliche Vermittlung Gl 4, 19; 1 Kr 4, 15, Hb 2, 3.

ich sagen will, er im Unterschied von den meisten Christen das Ev, welches er predigt, nicht einmal durch Vermittlung eines Menschen zu eigen bekommen hat, wodurch die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß er ein schon durch die Schuld seines Bekehrers entartetes und in üblem Sinne menschlich gewordenes Ev empfangen habe. Mit einem zweiten *οὐδέ*[58]) verneint er außerdem auch noch, daß er von einem menschlichen Lehrer im Ev unterrichtet worden sei, was keine Tautologie sein wird. Wohl ist alle Predigt des Ev auch ein Lehren; aber nicht alles Lehren, welches Christum oder das Ev zum Gegenstand hat, ist ein *παραδιδόναι τὸ εὐ.*, denn einer Unterweisung im Ev sind auch diejenigen bedürftig, welche das Ev bereits im Glauben angenommen haben.[59]) Auch das *οὐδὲ ἐδιδάχθην* sc. *παρὰ ἀνθρώπου* war nicht überflüssig, weil es sehr wohl hätte geschehen können, daß Pl gleich nach seiner Bekehrung durch einen älteren Christen in das vollere Verständnis des Ev eingeführt worden wäre, so daß das Ev, wie er es seither besitzt, versteht und anderen predigt, doch teilweise menschlichen Ursprungs wäre. Beiden verneinten Möglichkeiten tritt *ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως*[59a]) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als der wirkliche Sachverhalt gegenüber. Es ist daher diese positive Aussage nicht nur durch *παρέλαβον*, sondern auch durch *ἐδιδάχθην* zu ergänzen. Aus dem Gegensatz ergibt sich auch, daß Jesus hier noch nicht wie v. 16 als Objekt der Offenbarung vorgestellt ist, welches vielmehr *τὸ εὐαγγέλιον* ist, sondern als Subjekt. Ebenso scharf wie v. 1 wird Jesus Christus den Menschen gegenübergestellt. Nicht durch einen Menschen, sondern durch Christus hat Pl das Ev empfangen und ist er in demselben unterwiesen worden, indem Christus ihm das vordem auch ihm verhüllte Ev enthüllt hat cf 2 Kr 4, 3—6. Durch *ἀποκάλυψις* ist schon gesagt, daß diese Einwirkung Christi auf Pl nicht ein *παραδιδόναι* und *διδάσκειν* nach der Art menschlichen Lehrens gewesen ist, wobei Stück für Stück mitgeteilt und durch stetig fortschreitende Aufhellung der Dunkelheiten eine ausreichende Kenntnis und ein befriedigendes Verständnis der Sache erzielt wird. Indem die Hülle, welche den Gegenstand verdeckte, hinweggenommen, oder der Schleier, welcher den Blick des ihn Betrachtenden umflorte, zerrissen wurde, ist das Ev mit einem Schlage in den Besitz des Pl gekommen und er in dessen Verständnis eingeführt worden. Dadurch war nicht ausgeschlossen, daß seine Kenntnis der ev Überlieferung, von

---

[58]) So ℵ A D* G P Chrys.: *οὔτε* B K L etc. Auf die Versionen ist in solchem Fall nichts zu geben.

[59]) AG 2, 42; Eph 4, 20f.; Kl 1, 25—28; 2, 2. 6f.

[59a]) [*ἀποκάλυψις*, 4mal in den LXX doch ohne relig. Bedeutung (z. B. Sir 11, 27; 1. Kö 20, 30), ist nach Hieron. (zu Gl 1, 12) in solcher eine christl Neubildung. In den Hermesschriften fehlt es ganz. Heinrici, Hermesmystik S. 169.]

deren wichtigsten Stücken er schon vor seiner Bekehrung eine historische Kenntnis besaß (2 Kr 5, 16), durch Mitteilung älterer Christen später beträchtlich erweitert worden ist.[60]) Mit Unrecht ist oft angenommen worden, daß die verneinenden Sätze v. 12, ebenso wie die Verneinungen in v. 1 und v. 11 Abwehr einer gegenteiligen Behauptung der Judaisten seien. Gewiß konnten diese sagen und haben gesagt, daß Pl sein Apostelamt von und durch Menschen empfangen habe, und sie behaupteten ohne Zweifel, daß das Ev, welches er predige, eine willkürliche Menschenlehre sei (*κατὰ ἄνθρωπον*), nimmermehr aber, daß er dieses sein Ev von anderen Menschen empfangen und von diesen als seinen Lehrern seine den Judaisten verhaßte Lehre überkommen habe. Wer sollten diese Lehrer des Pl gewesen sein? Gewiß doch nicht die älteren Apostel[60a]); denn von diesen und von allen anderen Auktoritäten der damaligen Christenheit versicherten die Judaisten, daß sie in bezug auf die vorliegenden Streitfragen das gerade Gegenteil von der Predigt und Lehre des Pl durch Wort und Tat lehren. Einen Vertreter des gesetzesfreien Ev hat es gerade nach Ansicht der Judaisten vor Pl nicht gegeben; von ihm erst ist es dreist erfunden worden. Nicht einmal von der positiv ausgesprochenen Tatsache, daß er durch eine Offenbarung Christi das Ev empfangen habe, läßt sich behaupten, daß die in Gal. aufgetretenen Lehrer sie geradezu bestritten haben. Hätten sie geleugnet, daß Pl in folge einer Offenbarung Christi Christ geworden sei,[61]) so mußte Pl zum Zweck ihrer Widerlegung auf die Einzelheiten und näheren Umstände jenes Erlebnisses eingehen. Die wenigen und sehr allgemein gehaltenen Worte, mit welchen er dasselbe v. 12^b und 16^a berührt, zeigen, daß das von ihm behauptete Erlebnis im Kreise der Leser nicht nur bekannt, sondern auch unbestritten war. Die Judaisten bedurften einer Anfechtung dieser Tatsache als Kampfmittels nicht; sie konnten und mußten wohl gelten lassen, was die Urapostel und Barnabas und die Muttergemeinde anerkannt hatten, daß dem Pl Christus bei Damaskus erschienen

[60]) 1 Kr 11, 23 *παρέλαβον ἀπὸ* (nicht *παρὰ*) *τοῦ κυρίου*, 15, 3. Geschichtliche Einzelheiten, welche man ebensogut durch menschliche Zeugen erfahren kann, sind nicht Gegenstand von *ἀποκαλύψεις*, am wenigsten der 2 Kr 12, 1—7 erwähnten, in welchen Pl nur *ἄρρητα ῥήματα* gehört hat, Worte, die man nicht aussprechen kann und darf.

[60a]) [Weil Lütgert S. 45 dies annimmt, darum vermutet er in dem ganzen Abschnitt eine Abwehr der pneumatischen Vorwürfe.]

[61]) Das haben erst die Ebjoniten getan, welche den Pl unter anderem unter der Maske des Magiers Simon in ihre Literatur einführten und unter offenbarer Bezugnahme auf Gl 1, 12—17 und 2, 11—14 leugneten, daß Visionen ein Beweis und ein Mittel der Selbstoffenbarung Christi seien, und behaupteten, daß vielmehr der Teufel dem Pl wie andern Gottlosen ein Blendwerk vorgespiegelt und ihn zu einem Pseudapostel gemacht habe, Clem. hom. 17, 13—20 cf 11, 35; 19, 2.

sei, und konnten trotzdem behaupten, daß das gesetzesfreie Ev des Pl eine aus Menschengefälligkeit und Ehrgeiz von ihm ersonnene menschliche Lehre sei. Trotzdem war es eine wohlangebrachte Beweisführung für die Behauptung der nicht menschlichen, sondern göttlichen Art des von ihm gepredigten Ev (v. 11), daß und wie Pl v. 12—16ª an die Anfänge seines Christentums erinnert. Hat er v. 12 nicht gegnerische Behauptungen über die Herkunft seines Ev abgewiesen [Lütgert], sondern zum Zweck der Widerlegung der Behauptung, daß sein Ev eine menschliche Lehre sei (v. 11), sich darauf berufen, daß er nicht durch menschliche Predigt und Belehrung, sondern durch eine Selbstoffenbarung Christi in den Besitz des Ev. d. h. zum Glauben an dasselbe und zum Verständnis desselben gekommen sei, so bedurfte diese kaum anfechtbare und von niemand ernstlich angefochtene Tatsache keines Beweises. Wohl aber dient ihr zur Bestätigung die Erinnerung an sein vorchristliches Leben v. **13** f., welche Pl durch ein konfirmatives *γάρ* anfügt: „Ihr habt ja gehört von meinem ehemaligen Wandel im Judentum,[62]) daß ich nämlich über die Maßen die Kirche Gottes verfolgte und sie zerstörte,[63]) und daß ich Fortschritte machte im Judentum über viele Altersgenossen in meinem Volk,[64]) indem ich

[62]) *Ἰουδαϊσμός* von *ἰουδαΐζειν*, wie *Ἑλληνισμός* von *ἑλληνίζειν* cf Einl § 2 A 22, könnte im Munde eines Juden in bezug auf sein eigenes Leben befremden, da *ἰουδαΐζειν* (2, 14 neben *ἰουδαϊκῶς ζῆν* cf Plutarch, Cicero c. 7; Ign. Magn. 10, 3), wie intransitives *ἑλληνίζειν*, *ῥωμαΐζειν* (Jos. bell. II, 20, 3) zunächst die Annahme jüdischer, hellenischer, römischer Sprache, Sitte, Denkweise seitens der Angehörigen fremder Völker bedeutet. Aber schon 2 Mkk 2, 21; 8, 1; 14, 38, auch 4 Mkk 4, 26 so wie bei Pl von jüdischer Religion und Lebenshaltung der Juden im Gegensatz zum Heidentum, bei Ignatius Mgn. 8, 1; 10, 3; Phild. 6, 1 im Gegensatz zu *Χριστιανισμός*.

[63]) *πορθεῖν* wie *πέρθειν* seit Homer: eine eroberte Stadt mit Feuer und Schwert zerstören und verwüsten, hat hier wie AG 9, 21 die Gemeinde, Gl 1, 23 den Christenglauben, Philo c. Flacc. 8 die Judenschaft Alexandriens bei Gelegenheit einer Judenhetze, 2 Mkk 11, 4 (cf 4, 23) die Judenschaft überhaupt zum Objekt. Da das Wort auch sonst in mannigfaltiger Weise auf Personen angewandt wird, braucht nicht die Vorstellung der Gemeinde als einer Stadt oder eines Hauses obzuwalten. Unter *ἡ ἐκκλ. τ. θ.* ist, wo keine Ortsbestimmung hinzutritt, die gesamte Christenheit zu verstehen (cf 1 Kr 10, 32; 15, 9; 1 Tm 3, 15), welche aber damals noch wesentlich mit der Ortsgemeinde von Jerusalem zusammenfiel; denn auch die Christen von Damaskus, auf welche Pl wenigstens die böse Absicht der Verfolgung ausdehnte (AG 9, 2 ff.; 22, 5 ff.; 26, 12), werden erst nach dem Tode des Stephanus von Jerusalem dahin geflohen sein.

[64]) Unmöglich ist Mommsen's Deutung von *ἐν τῷ γένει μου* auf die Heimat des Pl d. h. Tarsus Ztschr. f. ntl Wiss. 1901 S. 85, wodurch dann AG 22, 3; 26, 4 ff. Lügen gestraft wären. Pl gebraucht im Sinne von Land und Leuten, Bevölkerung einer Landschaft, abgesehen von den Nationalitäten, aus welchen sie sich zusammensetzt, wohl einmal *ἔθνος* Rm 1, 13, auch in der Rede AG 26, 4 cf Just. apol II, 15; Einl § 2 A 15; § 21 A 2, niemals *γένος*, welches er dagegen gebraucht, wo er vom jüdischen Volk als dem seinigen redet 2 Kr 11, 26; Phl 3, 5 cf *συγγενής* Rm 9, 3; 16, 7. 11. 21. Vollends unannehmbar ist die hierauf gegründete Meinung, daß er eine

noch mehr (wie sie) ein Eiferer um meine väterlichen Überlieferungen war." In demselben Gegensatz, welcher die Betonung des Ich in v. 12 veranlaßt hat, ist der erste dieser Sätze geschrieben, wie auch das τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν statt eines einfachen τὴν ἀναστροφήν μου jenem ἐγώ entspricht. Beides drückt den Gegensatz zu anderen Christen aus, von denen nicht gilt, was Pl in beiden Sätzen von sich sagen kann oder muß. Nicht nur unter den Aposteln (1 Kr 15, 9), sondern unter allen Christen (Eph 3, 8) und allen durch Jesus geretteten Sündern (1 Tm 1, 12—16) ist er der Einzige, welcher aus einem blind wütenden Feind Christi und seiner Gemeinde plötzlich ein gläubiger Bekenner Christi geworden ist. Wodurch anders könnte dieser Umschwung bewirkt sein, als durch eine unmittelbare Offenbarung! Damit ist nicht gesagt, daß die übrigen Juden und Heiden, die aus einer minder feindseligen Stellung zu Christus zum Glauben an ihn übergingen, ohne göttliche Offenbarung, nur durch menschliche Belehrung oder eigenes Nachdenken dazu gelangt seien;[65]) und noch weniger ist damit geleugnet, daß alle die, welche zur Zeit des Erdenlebens Jesu gläubig wurden, die Hunderte (AG 1, 15; 1 Kr 15, 6) wie die Zwölfe, durch die Predigt Jesu, also durch unmittelbare Selbstbezeugung Christi Christen geworden sind. Aber Pl, dem eine solche Offenbarung und Selbstbezeugung Christi mitten in der Betätigung seines fanatischen Hasses gegen Christus widerfahren ist, darf doch wie kein anderer behaupten, daß er nur durch eine unmittelbare Selbstoffenbarung des erhöhten und auch für die Gläubigen unsichtbar gewordenen Christus (Kl 3, 3 f.) ein Christ geworden ist und hat werden können. Seine leidenschaftliche Feindschaft gegen Christus und seine Gemeinde machte ihn nicht nur unzugänglich für Belehrung und Überredung durch Glieder dieser Gemeinde, sondern schließt auch den Gedanken aus, daß er durch eine innere Fortentwicklung seines religiösen Denkens zum Glauben gekommen sei. Nur durch einen Bruch mit seiner ganzen Vergangenheit konnte er dazu gelangen. Dafür aber war außer seiner Haltung als Verfolger der Gemeinde auch seine Jugendentwicklung und die von seinen Vorfahren ererbte besondere Art jüdischer Lehre und Frömmigkeit von Bedeutung. Er war nicht bloß ein Jude wie alle Juden, sondern strebte eifrig darnach, ein immer vollkommenerer Jude zu werden, und übertraf manche seiner Altersgenossen im Wettstreit auf diesem Gebiet. Dies aber bringt er

---

Christengemeinde in Tarsus verfolgt habe, was die gesamte Überlieferung von AG 7, 58—8, 3; 9, 1—30; 22, 3—5, 20; 26, 10—12 zu einer unbegreiflichen Erfindung machen würde. In Tarsus gab es damals gar keine Christengemeinde cf vorige A, und im Text von Gl 1, 14, wo von Verfolgung einer einzelnen Ortsgemeinde gar nicht die Rede ist, fehlt jeder Anhalt für diese phantastische Ansicht.

[65]) Mt 11, 27; 16, 17 (Bd I, 536); 2 Kr 3, 13—4, 6; auch Eph 3, 5; Rm 1, 17.

in Zusammenhang damit, daß er mehr wie andere, ein eifriger Anhänger der von seinem Vater oder von seinen Vätern ererbten Traditionen war. *Πατρικός*,[66]) wohl zu unterscheiden von *πατρῷος* und *πάτριος*, ist ein adjektivirtes *τοῦ πατρός*, und das hinzutretende *μοῦ* macht es vollends zweifellos, daß Pl hier von solchen Lehrtraditionen redete welche schon sein Vater, neben welchem sofort v. 15 auch seine Mutter genannt wird, oder auch mehrere Generationen seiner Familie (2 Tm 1, 3) hochgehalten haben. So müßten wir deuten, auch wenn wir nicht wüßten, daß Pl ebenso wie sein Vater und wahrscheinlich schon mehrere Generationen seiner Familie der pharisäischen Partei angehört hat,[67]) und daß er in jungen Jahren zum Zweck rabbinischer Ausbildung in das Lehrhaus des pharisäischen Lehrers Gamaliel eingetreten ist AG 22, 3 cf 5, 34. Dies alles ist an sich freilich noch keine Bestätigung, geschweige denn ein Beweis dafür, daß Pl nicht anders als durch eine Selbstoffenbarung Christi das Ev bekommen habe (v. 12), oder daß sein Ev keine willkürliche Menschenlehre sei (v. 11). Denn es waren auch Pharisäer der Gemeinde beigetreten AG 15, 5, deren Bekehrung keineswegs eine Wirkung unmittelbarer Offenbarung Christi war, und deren Christentum gerade dadurch, daß sie ihre ererbten Anschauungen in das Ev hineintrugen, in hohem Grade *κατὰ ἄνθρωπον* beschaffen war.[68]) Aber v. 14 ist ja auch nur die Fortsetzung von v. 13, und der den Hauptaussagen untergeordnete Partizipialsatz v. 14^b erinnert daran, daß Pl als eifriger Pharisäer ein Verfolger der Gemeinde gewesen ist. Während jene anderen ehemaligen Pharisäer zu der Zeit, als diese Partei dem jungen Christentum gegenüber noch eine zuwartende Haltung beobachtet AG 5, 34—39, die *αἵρεσις τῶν Φαρισαίων* AG 15, 5; 26, 5 mit der *αἵρεσις τῶν Ναζωραίων* AG 24, 5. 14 vertauscht haben mögen, war Pl noch ein durch Eifer hervorragendes Glied der Partei, als diese sich bereits gegen das Christentum entschieden hatte AG 6, 12 ff. Er war ein gegen Christus entschiedener Pharisäer bis zu dem Tage, da Christus durch seine Selbstoffen-

[66]) Gen. 50, 6: Lev 22, 13; 25, 41; Num 36, 8 wie überhaupt fast regelmäßig mit possessivem Genitiv des Pronomens: *ἐν τοῖς πατρικοῖς αὐτῆς* Sir 42, 10 = בבית אביה. Schwerlich jemals wie *πατρῷος* (AG 22, 3; 24, 14; 28, 17; oft 2 Mkk, auch Jos. ant. XIII, 16, 2) oder *πάτριος* (Sirach prol.; 2 Mkk 7, 8. 37; Jos. ant. XX, 5, 2) von Gesetzen, Einrichtungen, Schriften u. dgl., welche einer mit allen seinen Volksgenossen von den Stammvätern desselben ererbt hat, oder von der Sprache und Sitte der Heimat, letzteres besonders häufig durch das von *πατρίς* abgeleitete *πάτριος*.

[67]) Phl 3, 5: AG 23, 6 (wahrscheinlich *Φαρισαίου*, nicht *Φαρισαίων* zu lesen cf 2 Tm 1, 3); AG 26, 5 cf Einl § 2 A 16: N. kirchl. Ztschr. 1904 S. 23 ff.

[68]) Abgesehen von Gl 2, 4 und dem Gesamtbild der Judaisten in Gal., sieht man besonders auch aus 2 Kr 2, 17—4, 6; 11, 1—23, daß diese und ähnliche Leute nach dem Urteil des Pl noch tief in jüdischem Wesen steckten und den Namen von Christen und Lehrern des Christentums nicht verdienten.

barung ihm das Ärgernis des Kreuzes in eine frohe Heilsbotschaft verwandelte. Eine trübe Mischung von ererbten Menschenlehren und göttlicher Offenbarung war bei diesem zum Ev sich bekehrenden Pharisäer ebenso unmöglich wie zwischen Feuer und Wasser. Nur durch völliges Aufgeben alles Eignen konnte er Christum gewinnen Phl 3, 3—11. Der Vorwurf der Gegner, dem v. 11 entgegentrat, ist nicht nur mit einleuchtenden Gründen abgewiesen, sondern auch für Leser, welche die Andeutung verstehen wollen, deutlich genug den Gegnern zurückgegeben. Wenn etwas, was sich für Ev ausgibt, eine Menschenlehre ist, dann ist es sicherlich nicht das, welches Pl den Gal. gepredigt hat, sondern das, welches die falschen Brüder jüngst nach Galatien gebracht haben. Und wenn ein durch Menschen gepredigtes Ev den Anspruch erheben kann, das einzige echte Ev Christi zu sein, dann ist es nicht das der Judaisten, die sich als die treuen Bewahrer der Predigt Jesu ausgaben, sondern dasjenige, welches der erhöhte Christus dem Paulus gab, indem er selbst seinem Todfeind sich offenbarte. — Haben wir v. 1 einen ersten, v. 10 einen zweiten, v. 11 einen dritten Vorwurf der judaistischen Lehrer kennen gelernt, welchen Pl abzuwehren nötig fand, so muß es ein vierter Vorwurf derselben Leute sein, dem er v. 15 ff. entgegentritt: „Als es aber dem, der mich von meiner Mutter Leib an abgesondert und durch seine Gnade berufen hat,[69]) gefiel, seinen Sohn in mir zu enthüllen, damit ich ihn unter den Heiden predige, habe ich sofort nicht Fleisch und Blut um Rat oder Weisung befragt: ich bin auch nicht nach Jerusalem gegangen zu den Aposteln, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging hin nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.“ Noch einmal wie v. 12—14 erinnert Pl in dem Vordersatz v. 15—16ª sowohl an sein vorchristliches Leben als an seine Bekehrung, aber auch diesmal nicht im Ton einer Erzählung von unbekannten Tatsachen, sondern in dem der Erinnerung an solches und der Beleuchtung von solchem, was die Leser längst wissen. Was v. 13 durch *ἠκούσατε* ausdrücklich gesagt war, tritt hier beiläufig zu Tage. Nur zu Leuten, die bereits wußten, daß seine Bekehrung in oder bei Damaskus stattgefunden und er gleich nach diesem Erlebnis in dieser Stadt sich aufgehalten hatte, konnte er so wie v. 17 von einer Rückkehr nach Damaskus reden, ohne vorher Damaskus genannt zu haben. Nicht erst durch seine Berufung, oder gar erst durch eine spätere durch Menschen vermittelte Abordnung

[69]) Ein *ὁ θεός* vor *ὁ ἀφορίσας* (א A D K L P etc.) war eine sachlich richtige Ausdeutung, schon von Iren. V, 12, 5 gelegentlich zugesetzt, aber nach V, 15, 3, wo der Logos als Subjekt genannt wird, gewiß nicht im Text gefunden. Ebenso scheint es sich mit Orig. (Delarue III, 607; IV, 462 f Note) zu verhalten. Daher mit B G S[1] und allen Lat. außer d zu streichen. Übrigens fehlte im Text des Orig. *καὶ καλέσας διὰ τ. χαρ. αὐτοῦ* (IV, 462 cf die Athoshs. bei Goltz S. 27).

(AG 13, 2—4) hat Gott ihn von der Menge der übrigen Menschen abgesondert und zu besonderem Dienst bestimmt, sondern von seiner Geburt an. Wie sehr der bibelkundige Leser an Jer. 2, 5 erinnert wird[70]) und wie wahrscheinlich es ist, daß Pl in Erinnerung an jene Stelle dies von sich sagt, so deutlich ist doch der Unterschied. Während dort dem Propheten gesagt wird, daß er schon vor seiner Bildung im Mutterleib ein Gegenstand göttlichen Vorhererkennens gewesen und schon vor seiner Geburt von Gott für seinen Beruf geweiht worden sei cf Lc 1, 15. 41. 44, begnügt sich Pl damit, daß Gott ihn vom Augenblick seiner Geburt an ausgesondert habe.[71]) Es ist aber hier so wenig wie v. 14 das *μοῦ* zu übersehen. Pl gebraucht nicht einen längst abgeschliffenen altertümlichen Ausdruck (Mt 19, 12; Sap. Sal. 7, 2 u. A. 70), sondern vergegenwärtigt sich seine Mutter, die ihn geboren hat, wie v. 14 den Vater, der ihn zum Pharisäer erzogen hat. Da jeder Jude, der einem Griechen sagen wollte, was der Parteiname Pharisäer bedeute, dies durch die Übersetzung des hebr. פְּרִישׁ aram. פְּרִישָׁא durch *ἀφωρισμένος* ausdrückte,[72]) so ist kaum zu bezweifeln, daß Pl hier mit *ὁ ἀφορίσας* wie Rm 1, 1 mit *ἀφωρισμένος* auf seine von Geburt an beschlossene Zugehörigkeit zur pharisäischen Partei hinweist. Er war aber auch schon damals in höherem Sinn ein von der Masse seines Volks Abgesonderter, ein „Pharisäer"; denn im Hintergrund dessen, was Vater und Mutter aus ihm machen wollten, war die Hand Gottes geschäftig, ihn für eine ganz andere Bestimmung vorzubereiten. Durch die nachfolgende Berufung, welche als eine Wirkung der Gnade Gottes bezeichnet wird, wurde Pl dieser Bestimmung zugeführt. Mit der Berufung aber kann nicht völlig zusammenfallen die Enthüllung des Sohnes Gottes [v. 16]; denn es wird weder von der Berufung gesagt, daß sie durch diese Enthüllung geschehen sei, noch umgekehrt, sondern von dem Gott, der ihn von Geburt an ausgesondert und später durch seine Gnade berufen hat, wird gesagt, daß er aus freiem Entschluß[73]) seinen Sohn in Pl enthüllt habe. Es kann auch nicht zufällig sein, daß

[70]) LXX *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ* (v. l. *ἐκ κοιλίας*) *ἐπίσταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν* (al. + *ἐκ μήτρας*) *ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε.*

[71]) Dies wird überall der Sinn sein von *ἐκ κοιλίας* oder *γαστρός* mit (Jes 49, 1; Mt 19, 12; AG 3, 2; 14, 8 cf Job 1, 21) und ohne *μητρός* (Ju 13, 5; Jes 44, 2. 24; Ps 22, 10; Job 10, 18) = *ἐκ γενετῆς* Jo 9, 1. Es bedarf der Beifügung eines *ἔτι* Lc 1, 15, wo der embryonische Zustand inbegriffen sein soll cf Lc 1, 41. 44.

[72]) Clem. hom. XI, 28; Epiph. haer. 16, 1. Weniger glücklich Orig. tom. VI, 22; XIII, 55 in Jo *οἱ διωρισμένοι*, vielleicht von פרש cf Onomast. ed. Lagarde 61, 20; 69, 6; 204, 47. Orig. (IV, 462 f.) bestreitet, daß hier oder Rm 1, 1 von ewiger Prädestination die Rede sei. [Nägeli. Wortschatz S 35.]

[73]) *εὐδοκεῖν* c. inf. (cf Bd I, 144) bezeichnet meistens nicht den auf freier Wahl beruhenden Entschluß für sich, sondern schließt die im Infinitiv daneben genannte Handlung oder doch deren sofortigen Beginn mit ein Ps 68, 17; 1 Mkk 14, 47; Sir 25, 15; 1 Kr 1, 21; 1 Th 2, 8; 3, 1; Rm 15, 26.

v. 12 von einer Selbstoffenbarung Christi an Pl, hier von einer Offenbarung im Inneren des Pl die Rede ist, deren Subjekt Gott und deren Objekt der Sohn Gottes war. Jene geschah in dem Augenblick, da der unsichtbar gewordene und von Pl totgeglaubte Jesus sich ihm in himmlischer Glorie sichtbar machte (1 Kr. 9, 1; 15, 8; AG 9, 3—6. 17; 22, 6—10. 14; 26, 12—18). Damit hatte Jesus vor den Augen des Pl die Hülle abgestreift, welche ihn seinen wie aller Menschen Blicken verhüllte. Aber auch im Innern des Pl, über seinem Herzen hing eine Decke und herrschte eine Finsternis, welche ihn hinderte, mit dem geistigen Auge Jesum zu sehen und ihn als den Sohn Gottes zu erkennen.[74]) Das waren die jüdischen Vorurteile und insbesondere die pharisäischen Bestrebungen, die ihn bis dahin beherrscht hatten. Deren Überwindung die Wirkung Gottes auf die Seele des Pl (cf Jo 6, 44) ist die Enthüllung Christi, von welcher v. 16 sagt; und erst durch sie kam die von außen an Pl gekommene Selbstenthüllung Jesu (v. 12), womit die Berufung zum Christenstand und zum Apostelamt unmittelbar verbunden war, zu ihrer Vollendung und zu entscheidender Wirkung. Die drei Tage der körperlichen Blindheit (AG 9, 8), welche der Erscheinung und dem Zuruf Jesu folgten, werden wir als die Zeit der von Gott gewirkten Enthüllung Christi im Innern des Pl anzusehen haben. Als Zweck und Ziel nicht der Aussonderung oder der Berufung, sondern jener Enthüllung des Sohnes Gottes im Herzen des Pl bezeichnet er sein Predigen des Ev unter den Heiden. Schon darum ist es irrig, hierin die Behauptung zu finden, daß er bei seiner Berufung und Bekehrung sofort und ausschließlich mit der Predigt unter den Heiden beauftragt worden sei, was nicht nur mit AG 9, 15; 22, 15. 21 (*ἐξαποστελῶ*): 26, 17. 20, sondern auch mit richtigem Verständnis von Rm 1, 1—6; 11, 13; 1 Kr 9, 19—21 unverträglich wäre. Aber auch die innerliche Offenbarung des Sohnes Gottes hatte nicht zum unmittelbaren Ziel die Predigt unter den Heiden. Der Gedanke, daß Pl nunmehr mit d i e s e r Predigt beginnen solle, würde in dem von den Aoristen *εὐδόκησεν . . ἀποκαλύψαι* abhängigen Finalsatz *εὐαγγελίσωμαι* statt des auffälligen und doch fast allein bezeugten *εὐαγγελίζωμαι*[75]) erfordern. Pl hat vielmehr sein gegen-

[74]) 2 Kr 4, 3—6 cf 3, 13—18. Auch Rm 1, 19 heißt *ἐν αὐτοῖς* „in ihrem Innern". Die an sich sprachlich mögliche Fassung von *ἐν ἐμοί* = an mir (Gl 1, 24; 1 Tm 1, 16) würde den Gedanken ergeben, daß Gott anderen Menschen am Beispiel des Pl das ihnen verborgene Wesen Christi enthüllt habe, was kein einmaliges Ereignis wäre, wie es die Konstruktion *ὅτε εὐδόκησεν . . . ἀποκαλύψαι . . ., εὐθέως* erfordert, und könnte nicht die Predigt des Pl unter den Heiden zum Zweck haben, stünde vielmehr neben dieser als eine beabsichtigte Folge der Bekehrung des Pl, wenn es nicht geradezu mit dieser zusammenfiele (so Pel., auch von Hier. erwähnt).

[75]) Nur D* *εὐαγγελίσωμαι*. Auf die Versionen (*evangelizarem, annun-*

wärtiges Predigen unter den Heiden im Auge, ohne auch nur anzudeuten, wann es angefangen habe oder aufhören werde cf 2, 2. Damit dieses stattfinden könne, wie es jetzt stattfindet, mußte jene Enthüllung des Sohnes Gottes stattfinden, wodurch allem Erkennen Christi *κατὰ σάρκα* (2 Kr 5, 16) bei Pl ein Ende gemacht wurde. Es genügte nicht seine Überführung davon, daß der von ihm gehaßte und in seiner Gemeinde verfolgte Jesus der dem Volk Israel verheißene Messias, und nicht ein das Volk verführender Pseudomessias sei. Es mußte ihm das *μυστήριον* dieser Person enthüllt werden, welches erst der Name Sohn Gottes bezeichnet;[76]) denn in diesem *μυστήριον* ist auch die unterschiedslose Ausdehnung des durch ihn bereiteten Heils über die Heidenwelt enthalten. Als der in die Welt gesandte eigene und einzige Sohn (Rm 8, 3. 32; Gl 4, 4 f.) des einzigen Gottes, welcher der Heiden wie der Juden Gott ist (Rm 3, 29 f.; Gl 3, 20), ist er auch der Erlöser der ganzen Menschheit. Mit der Enthüllung des Geheimnisses, welches Jesus Christus als der Sohn Gottes für jeden noch nicht an ihn gläubigen Juden und Menschen darstellt, ist auch die Enthüllung des Geheimnisses gegeben, daß den Heiden das Heil ohne Abzug und ohne Bedingung zu teil werden soll. Als aber Gott dem Pl in diesem vollen Sinn seinen Sohn enthüllt hatte, hat Pl sofort nicht Menschen von Fleisch und Blut[77]) seine Sache zur Begutachtung vorgelegt und sie um ihr Urteil gebeten. Dies nämlich ist die jedenfalls hier (cf zu 2, 6) allein angemessene und durch ausreichende Beispiele belegte Bedeutung von *προσανατίθεσθαι τινι.*[78]) Das Objekt (*τὶ* oder *περί τινος*),

tiarem, doch Hier. comm. und Thdr lat. *evangelizem*) ist in solchen Sachen nichts zu geben.

[76]) Cf Mt 16, 17 Bd. I, 536. Den engen Zusammenhang des *μυστήριον*, welches Christus selbst ist, mit dem *μυστήριον* der Universalität des Heils im Gedanken des Pl erkennt man aus Kl 1, 25—28; 2, 2—15; Eph 3, 3—12; 1 Tm 3, 16 cf 2 Kr 3, 12—4, 6; 5, 14—19; Rm 16, 25 f.

[77]) Zu dieser bei den Juden sehr gebräuchlichen Bezeichnung des körperlich lebenden Menschen im Gegensatz zu Gott und den Geistern cf Eph 6, 12; Sir 14, 18 (hebr. u. griech.); Mt 16, 17 Bd. I, 536. 577. Daß Pl sich selbst und sein natürliches Denken in diesen Begriff miteingeschlossen habe, wäre möglich, aber doch gerade in Verbindung mit *προσανατίθεσθαι* unwahrscheinlich s. folgende A. Durch die Kritik, welche Porphyrius an der Abneigung des Pl, sich von Menschen belehren zu lassen, geübt hatte, ließ Hier. sich verleiten zu verneinen, daß Pl hier die älteren Apostel im Auge habe. Gerade je höher diese standen, um so mehr war er veranlaßt zu sagen, daß sie Fleisch und Blut seien.

[78]) Chrysippus bei Suidas s. v. *νεοττός* (Bernhardy p. 959): *ὄναρ γάρ τινά φησι θεασάμενον . . . προσαναθέσθαι ὀνειροκρίτῃ*. Diod. Sic. XVII, 116; *τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου.* Luc. Jup. trag. 1 spricht Hermes zu dem von schweren Sorgen bedrückten Zeus: *ἐμοὶ προσανάθου, λαβέ με σύμβουλον πόνων.* Diodor schreibt am Ende des citirten Kapitels in ganz gleichem Sinn *πάλιν τοῖς μάντεσι προσανέφερε περὶ τῶν προσημαινομένων.* Letzteres Verb. gebräuchlich von der Befragung des kundigeren

welches hier wie sonst öfter unausgesprochen bleibt, ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Weil Pl völlig davon überzeugt war,

---

Ratgebers (Polyb. 31, 19, 4 *προσανέφερε* ⟨sc. *αὐτῷ*⟩ *διαπορῶν, εἰ δεῖ κτλ.*) und der Berichterstattung an die vorgesetzte Behörde mit der Bitte, Entscheidung zu treffen (Polyb. 17 ⟨al. 18⟩, 9, 10 *προσανενεγκεῖν τῇ συγκλήτῳ περί τινος*, Dionys. ant. R 6, 56, 5; Inscr. gr. Sic. et Italiae ed. Kaibel nr. 757. 758. 760; 2 Mkk 11, 36), verhält sich zu dem in der älteren Sprache gebräuchlichen, aber auch später nicht seltenen *ἀναφέρειν* (Polyb. 15, 18, 13; Eus. h. e. II, 2, 2; *ἀναφορὰ Πιλάτου*, Bericht an den Kaiser Ev. apocr. ed.[2], Tischend. p. 435) wie *προσανατίθεσθαι* Gl 1, 18; 2, 6 zu *ἀνατίθεσθαι* Gl 2, 2; AG 25, 14; 2 Mkk 3, 9; Artemid. onirocrit II, 60 (ed. Hercher p. 155, 5 Note); Polyb. 22, 24 (al. 27), 11 *διαπορήσαντες ἀνέθεντο περὶ τούτων εἰς τὴν σύγκλητον*. Pallad. hist. Laus. ed. Butler p. 38, 15; 75. 5. In der Konstruktion *ἀνατίθεσθαί τι πρός τινα* Alciphr. epist. III, 59 fällt *ἀνατιθ.* ganz mit *προσανατιθ.* zusammen. Das dem *ἀνατιθ.* oder *ἀναφέρειν* vorgesetzte *πρός* sagt ausdrücklich, daß nicht ein stillschweigendes Überlassen, Anheimstellen gemeint ist, sondern eine an den anderen gerichtete Berichterstattung mit der Bitte, Entscheidung über die Frage zu treffen. Thdr gibt dem einfachen und dem doppelten Kompositum mit Recht die wesentlich gleiche Bedeutung. p. 14 zu Gl 1, 16: *nec enim referre illis super doctrinam meam ullam curam habui, . . . nec consilium eorum caperem, . . . statim non exposui, exposuit enim postea illis, ascendens secundum revelationem hoc ipsud* (2, 2). Bemerkenswert ist besonders seine Berufung auf den alltäglichen Sprachgebrauch seiner Zeit p. 18 zu 2, 6; „*conferre*" *dicitur communicare consilium super aliquod negotium; sic enim et nos in consuetudine(m) dicimus. Similiter autem et apostolus manifestus est hac voce fuisse abusus.* In wiederholter Wiedergabe von 1, 16 und 2, 2 gebraucht er sodann zweimal *participatus sum consilio.* Endlich zu 2, 6 *Sic ergo et hoc in loco „nihil contulerunt" hoc est: ipsi quidem mihi nihil adiecerunt, neque participati sunt mihi consilium.* Das zu allen sonstigen Erklärungen Thdr's nicht passende *adiecerunt* wird ebenso auf Rechnung des Übersetzers kommen, wie das *adquievi* in dem Text von 1, 16 p. 13, welches durch die folgende Erklärung ausgeschlossen sein sollte. [Euthym. Zigabenus zu 2, 2 gibt es durch *ἀνακοινώσασθαι* wieder.] Die alten Übersetzer zeigen sich unsicher. Zu 1, 16 ist das verkehrte *adquievi* (von Aug. als *adsentiri* gedeutet) von Vulg beibehalten, obwohl Hier. p. 391 dazu bemerkt *sive, ut in Graeco melius habet, non contuli cum carne et sanguine,* cf 397 zu 2, 2, und obwohl schon lange vor ihm lat. Ausleger das Richtige getroffen hatten, z. B. Abstr. *nec enim consilium cujusquam petiit aut ad aliquem retulit, quid esset acturus,* auch Tert. resurr. 50 *qui . . . statim non retulerit ad carnem et sanguinem.* Zu 2, 2 schwanken die Lat. zwischen *conferre* (Tert. c. Marc. I. 20, d, Hier., Vulg, Abstr und Aug. wenigstens in der Auslegung, cf Pel. in freier Wiedergabe *reddidi rationem* und *non didici, sed contuli*) und *exponere* (g ⟨aber griech. *ἀνεβαλόμην*⟩, Abstr ⟨doch mit Variante⟩, Vict. Aug. Thdr lat). Zu 2, 6 die meisten (d g, Abstr, Vict. Hier. Vulg) *mihi . . . nihil contulerunt,* nur Aug und r *adposuerunt.* So aber in der Auslegung auch Vict. *nihil me docuerunt, nihil addiderunt,* ähnlich Abstr. — S[1] zu 1, 16; 2, 2 ܓܠܝܬ „ich offenbarte", dagegen 2, 6 „sie fügten mir nicht irgend etwas hinzu" cf auch Ephr. zu allen drei Stellen. Sieht man, daß Chrys. p. 37f. den gewöhnlichen Text durch *οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν* und eine Reihe anderer Synonyma zu umschreiben wagt, und vergleicht man das *adposuerunt* späterer Lat. und die lat. Ausleger, so erscheint die Annahme verwerflich, daß die Syrer 2, 6 etwa *προσέθεντο* oder *προσέθηκαν* gelesen haben, weil sie hier das gleiche Wort wie 3, 19 gebrauchen. Nichts ist unsicherer, als in der Weise wie Klostermann, Probleme

daß Christus selbst ihm erschienen sei, und daß der Gott seines Lebens ihm Jesum als seinen Sohn offenbart habe, darum fühlte er kein Bedürfnis, dieses sein Erlebnis und die dadurch gewonnene Erkenntnis dem Urteil und der Entscheidung von Menschen zu unterbreiten. Es wäre ihm wie eine Mißachtung Gottes und Christi erschienen, Menschen darum zu befragen und von ihnen Aufklärung darüber oder Weisung zu erbitten. Und zwar s o f o r t, seit den Tagen jener äußeren und inneren Erlebnisse hat er so gedacht und darnach gehandelt. Je auffälliger das Zeitadverb *εὐθέως* in Verbindung mit einer negativen Aussage oder vielmehr mit zwei solchen erscheint,[79]) um so sicherer ist, daß dieses *εὐθέως* einer gegenteiligen Behauptung widersprechen soll. [Lütg. S. 46] Nur, wenn von gegnerischer Seite behauptet worden war, daß Pl nicht gleich damals, in der nächsten Zeit nach seiner Bekehrung, sondern erst viel später sich der Befragung anderer Menschen enthalten und der Beratung und Anweisung von deren Seite entzogen habe, konnte sich Pl gedrungen fühlen zu behaupten und weiterhin zu beweisen, daß er gleich damals die in dem Nichtbefragen von Menschen und dem Nichtbesuchen Jerusalems und der dort ansässigen älteren Apostel sich darstellende Selbstgewißheit des Bewußtseins und Selbständigkeit des Handelns besessen und bewiesen habe. Wenn an sich selbstverständlich ist, daß ein Berichterstatten und Befragen mit der Absicht, Belehrung oder Rat und Anweisung zu empfangen, nur an den Sachkundigeren, Erfahreneren oder mit

---

im Aposteltext S. 109f. aus den Freiheiten, welche die alten Übersetzer, Ausleger und sonstige Schriftsteller in gelegentlichen Anspielungen sich erlaubten, auf griech. Varianten zu schließen.

[79]) Daß *εὐθέως* nicht etwa, wie Hier. und noch Credner, Einl I, 1, 303 wollten, zu *εὐαγγελίζωμαι* gehört, ergibt sich schon aus dem vorhin zu diesem Conj. praes. Bemerkten. Die Verbindung mit einer negativen Aussage ändert aber auch nichts an der Bedeutung von *εὐθύς* oder *εὐθέως*. Es sagt stets, daß das Ereignis (Handlung, Zustand, Nichthandeln, Aufhören eines Zustandes), dessen Zeit dadurch bestimmt wird, unmittelbar, ohne Zwischeneintritt einer Zeit, von welcher die Aussage nicht gelten würde, oder von Ereignissen, welche die Sachlage verändern, an ein anderes Ereignis (Zustand, Handlung, Zeitpunkt) sich anschließe, mag dieses letztere durch eine Präpositionalverbindung ausgedrückt sein (Mt 24, 29 *μετὰ τὴν θλῖψιν*, Xenoph. Cyrop. I, 6, 20 *ἐκ παιδίου*, auch *ἐκ νέου, κατ᾽ ἀρχάς* cf Ast. Lex. Plat. s. v. *εὐθέως*) oder durch ein Partic. conj. (Mr 3, 6) oder absol. (Mt 13, 21; Jos. bell. I, 17, 4 *διαλυθέντος τοῦ συμποσίου μετὰ τὸ πάντας ἐξελθεῖν κτλ.*) oder wie hier durch einen temporalen Vordersatz (cf AG 16, 10) oder in selbständigem erzählendem Satz, an welchen sich wie so oft in den Evv, besonders Mr, *εὐθέως* (*εὐθύς*) oder *εὐθέως, δέ* anschließt. Die überall festgehaltene Grundbedeutung „gerades Wegs", daher ohne Aufschub, sofort an den in irgend einer der genannten Formen bezeichneten Moment sich anschließend, und nicht erst später und aus Veranlassung später eingetretener Momente, wird besonders deutlich in Sätzen mit *οὐκ εὐθέως* Lc 21, 9; Job 3, 11; Plato Phaed 63[a]; Phileb. 51[b]; Laches 190[c], wird aber auch nicht verändert durch die Wortfolge *εὐθέως οὐκ*.

höherer Auktorität Bekleideten gerichtet wird, so zeigen die Worte *οὐδὲ ἀπῆλθον*[80] *εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* [v. 17], daß die gegnerische Behauptung sich vor allem auf das anfängliche Verhältnis des neubekehrten Pl zu den 12 Aposteln bezog, ohne daß darum andere ältere Christen wie ein Ananias zu Damaskus oder ein Barnabas zu Jerusalem außer Betracht gelassen wurden. Die Judaisten müssen also den Gal. eingeredet haben, Pl habe in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung, sei es Jahre oder Monate lang, sich um Beziehungen zu den älteren Christen und besonders den 12 Aposteln bemüht, um von ihnen Bestätigung seiner Bekehrung, Anerkennung seines Christentums und Rat und Weisung für die Ausübung seines Predigtberufs zu empfangen, und später erst habe er sich im Lehren und Handeln eine Selbständigkeit angemaßt, welche ihm nicht gebühre, habe die Berührung mit den Auktoritäten in Jerusalem gemieden und sei so zu seinem falschen Ev, zu seiner verkehrten Art der Heidenmission gekommen und in offenbaren Widerspruch mit der Muttergemeinde und den Häuptern der ganzen Christenheit geraten. Man sieht, wie gut diese aus v. 17 zu entnehmende Anklage zu den v. 1 und 11 abgewiesenen paßt, wohingegen alles verwirrt wird, wenn man den Apostel in dem ganzen historischen Teil des Briefs gegen die unmögliche Behauptung streiten läßt, daß er sein Ev von den Uraposteln erlernt habe. Ist hiermit v. 16^b—17^a richtig ausgelegt, so leuchtet ein, daß das *εὐθέως* nur zu diesen verneinenden Sätzen und nicht auch zu der ihr gegenübertretenden Aussage *ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν κτλ.* gehört. Denn die gegnerische Behauptung, welcher durch *εὐθέως* entgegengetreten wird, müßte dann auch den sinnlosen Satz enthalten haben, Pl sei nicht sofort nach seiner Bekehrung, sondern erst viel später nach Arabien gegangen. In der auf seine Bekehrung folgenden Lebensperiode, welche nach v. 18 einen Zeitraum von 3 Jahren umfaßte, werden wir allerdings durch die Abhängigkeit von dem Vordersatz v. 15—16^a und den Fortgang der Erzählung v. 18 festgehalten. Wie bald aber nach seiner Bekehrung Pl eine Reise nach Arabien gemacht habe, ist den Worten nicht zu entnehmen. Nachdem er gesagt, daß er damals seinen

---

[80]) So wird mit BDG zu lesen sein, nicht mit ℵ AKLP *ἀνῆλθον*, denn es ist zumal in Anbetracht des häufigen *ἀναβαίνειν εἰς Ἱερ.* (Gl 2, 1 f.; Mt 20, 18; Lc 2, 42; Jo 2, 13; AG 11, 2) wahrscheinlicher, daß man nach v. 18, wo *ἀνῆλθον* mit gleichem Reiseziel kaum angefochten ist, dieses hier eintrug, als daß man es dem nächstfolgenden *ἀπῆλθον εἰς Ἀρ.* assimilirte. Auf die Versionen ist auch hier wenig zu geben, wenn man sieht, daß d g das beiden in DG vorliegende doppelte *ἀπῆλθον* v. 17 zuerst durch *veni*, dann durch *abii* wiedergeben. Wenn d g wie auch Vulg für *ἀνῆλθον* v. 18 *veni* setzen, während andere Lat.: Tert. praescr. 27, Abstr. Aug., Thdr lat. hier *ascendi* haben, so ist doch nur letzteres eine nach Genauigkeit strebende Übersetzung. Ebensowenig läßt sich aus dem dreimaligen אזלת in S¹ auf dreimaliges *ἀπῆλθον* schließen.

Aufenthaltsort, als welchen die Leser Damaskus kennen, ehe er diese Stadt genannt hat, nicht verlassen habe (*οὐκ ἀπῆλθον*), um nach Jerusalem zu gehen und die älteren Apostel aufzusuchen, können die hiezu gegensätzlichen Worte „sondern ich reiste fort nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück" nichts anderes sagen als dies: sofern überhaupt während jener 3 Jahre ein *ἀπελθεῖν* stattgefunden oder mit a. W. er seinen Aufenthalt in Damaskus einmal unterbrochen habe, sei das Ziel seiner Reise nicht Jerusalem oder ein anderer Wohnsitz hervorragender christlicher Persönlichkeiten, sondern Arabien gewesen, das an das Gebiet von Damaskus im Süden und Osten angrenzende Reich der Nabatäer, dessen damaliger König Aretas (Harithath IV) 2 Kr 11, 32 erwähnt wird.[81]) Was den Pl zu dieser so deutlich wie möglich als eine vorübergehende Unterbrechung des Aufenthalts in Damaskus gekennzeichneten Reise in das benachbarte Gebiet der Nabatäer veranlaßte, wissen wir nicht. Am wenigsten berechtigt ist die mit falscher Deutung von 1, 16ª zusammenhängende Vermutung, daß er dort den heidnischen Nabatäern, welche wenigstens überwiegend Nomaden waren, gepredigt habe.[82]) Es würde das in sonderbarem Widerspruch stehen mit seiner späteren Praxis, nur in den größeren Städten als Missionar zu arbeiten. Eher könnte er den Juden unter der Herrschaft des Aretas gepredigt haben. Wie es in Damaskus mehr als 10000 Juden gab,[83]) an denen er seinem Drang zur Missionspredigt genügen konnte, so fehlten solche auch

---

[81]) Gegen die zur herrschenden Meinung gewordene Hypothese, welche sich lediglich auf ungenaue Auslegung von 2 Kr 11, 32 gründet, daß Damaskus damals zum Reich des Aretas gehört habe, vgl. meine Abh. über die Flucht des Pl aus Damaskus N. kirchl. Ztschr. 1904 S. 34—41 und Pr. RE. XV³, 62, 45ff. Dagegen entscheidet auch Gl 1, 17: Pl hätte dann ja nicht erst durch eine Abreise von Damaskus nach Arabien kommen können. Unter Arabien ist, wie bei Josephus gewöhnlich, das Reich der Nabatäer zu verstehen mit den Hauptstädten Petra und Bostra, die *Ναβαθηνή*, welche sich im Süden und Osten von Palästina vom roten Meer bis gegen den Euphrat ausdehnte (Jos. ant. I, 12, 4) und ebenso wie die von Trajan daraus gebildete Provinz die Sinaihalbinsel einschloß, soweit man solche städtelose, mehr oder weniger wüste, nur von Nomaden durchstreifte Landstriche überhaupt zu einem Reich oder einer Provinz rechnen kann cf Gl 4, 25; Plin. h. n. V, 61. 65; Ptol. geogr. V, 17, 1. — Der Einfall von Klein, Ztschr. ntl Wiss. 1901 S. 150f.; *Ἀραβίαν* in *Ἄραβα* zu ändern und darunter ein Dorf bei Sepphoris (Diocaesarea) in Galiläa zu verstehen (Eus. onom. ed. Lagarde p. 215, 91; Jos. vita 51 <Niese 265>? *Ἀραβων* v. l. neben *Γαβαρων*, heute Arrabeh, Arrabat el-battof cf Buhl, Geogr. 222), ist in einer Weise begründet, welche jede Widerlegung überflüssig macht.

[82]) So schon Chrys., welcher das Schweigen des Pl über seine Predigt in Arabien aus dessen Bescheidenheit, und Hier., welcher das Schweigen der AG hierüber aus der Erfolglosigkeit dieser Predigt erklärt.

[83]) Jos. ant. VII, 6, 7; bell. II, 20, 2. Über die Predigt des Pl unter diesen AG 9, 20—25; 26, 20. Über Juden unter den Arabern AG 2, 11. Bostra (בוצרה) wird als Heimat oder Aufenthaltsort von Rabbinen genannt cf Neubauer, geogr. du Talmud 255.

nicht in den Städten des Nabatäerreichs. Aber auch von Predigt des Pl unter diesen fehlt hier jede Andeutung und jede anderweitige Kunde. Nicht seinen Missionseifer oder seinen Sonderberuf für die Predigt unter den Heiden, sondern seine von Anfang an bewiesene Unabhängigkeit von menschlichen Auktoritäten ist Pl hier bemüht darzulegen. Erst nach Ablauf von 3 Jahren seit seiner Berufung ist er nach Jerusalem hinaufgezogen oder, was *ἀνῆλθον* ebensogut heißen kann, zurückgekehrt, um den Petrus oder, wie er schon hier und auch 2, 9. 11 genannt wird, den Kephas [84]) kennen zu lernen. Die Benennung des Pt mit der von Jesus selbst gebrauchten aram. Namensform (Jo 1, 42), neben welcher auch Pl, wo er ohne bestimmte Rücksicht auf Hebräer zu Heidenchristen redet (2, 7. 8), wie Pt selbst (1 Pt 1, 1; 2 Pt 1, 1) und die übrigen ntl Schriftsteller die griech. Übersetzung derselben *Πέτρος* gebraucht (Bd I, 538), erinnert noch einmal daran, daß er hier einer Darstellung seiner Stellung zu den Auktoritäten in Jerusalem während der ersten Periode nach seiner Bekehrung seitens der Judaisten entgegentritt, und zeigt, daß jene besonders auch diesen ersten Besuch des Christen Pl in Jerusalem für ihre Zwecke ausbeuteten. Aus AG 9, 26—30 sieht man, wie leicht das geschehen konnte. Dem gegenüber betont Pl, was die Gegner gewiß nicht betont haben werden, daß dieser Besuch doch erst 3 Jahre nach der Bekehrung stattgefunden habe, während welcher er keinerlei Bedürfnis gefühlt habe, durch Rat und Weisung der 12 Apostel und irgend welcher Menschen seines Christenstandes und seines Apostelberufs gewiß zu werden. Und er spricht von dem Zweck

[84]) Da im 1 Kr (1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5) beharrlich und einstimmig *Κηφᾶς* überliefert ist, im Gl dagegen zweimal (2, 7. 8) *Πέτρος* sichersteht, an den übrigen Stellen aber (1, 18; 2, 9. 11. 14) die Überlieferung zwischen der griech. und der aram. Namensform schwankt, so ist nicht zu bezweifeln, daß Pl in diesem Brief zwischen beiden Formen gewechselt hat. Die Occidentalen, welche an allen 5 Stellen beinah ausnahmslos *Petrus* bieten (DG, Lat. nur 2, 9. 11 Vulg *Cephas*), und S[1], der hier wie im ganzen NT außer 1 Pt 1, 1; 2 Pt 1, 1 *Kepha* schreibt, haben diese Gleichmäßigkeit im Gl künstlich hergestellt. Am sichersten ist *Κηφᾶς* 2, 11 u. 14 bezeugt durch ℵABCHP, 67** ath., Vulg. und besonders durch die uralte Meinung, daß hier ein von Petrus zu unterscheidender Kephas gemeint sei Clem. Al. hypot. V (Eus. h. e. I, 12, 2; Hier. VII, 408f.; Chron. pasch. ed. bonn. I, 421); Apost. Kirchenordn. inscr., c. 6. 13 (Lag. rel. jur. eccl. gr. p. 74. 76. 78); demnächst 2, 9 durch ℵBCKLP Vulg. gut genug aber auch 1, 18 durch ℵ*AB. 67**, S[3] Rand. Schon Eus. von Emesa (Cramer cat. VI p. 32 zu 2, 9) erkannte richtig, daß Pl mit Rücksicht auf die in Gal. eingedrungenen Irrlehrer, welche Hebräer waren, an einigen Stellen Kephas schreibe. Die konsequente Anwendung dieser Form in 1 Kr erklärt sich aus der Rücksicht auf die Petrusleute, deren Muttersprache aus 1 Kr 16, 22 cf 2 Kr 11, 22 zu erkennen ist. — Die Stellung *ἔτη τρία* (BDGKL Lat.) ist nicht nur mannigfaltiger bezeugt als *τρία ἔτη* (ℵAP), sondern auch natürlicher, da vorher noch keine Jahreszahl genannt war, welcher gegenüber die Zahl zu betonen wäre cf dagegen 2, 1.

seines Besuchs in möglichst kühlem Ton. Wie ein wißbegieriger Reisender ferne Länder und berühmte Städte aufsucht und alle Merkwürdigkeiten daselbst sich zeigen läßt, so reiste er nach Jerusalem, um die nähere Bekanntschaft des berühmten Pt, des Haupts der von Jesus erwählten Apostel, zu machen.[85] Die Ausschließlichkeit dieses Zwecks wird weiter dadurch bestätigt, daß er seinen Aufenthalt in Jerusalem als ein Bleiben bei, oder genauer im Verkehr mit Pt (*πρὸς*, nicht *παρὰ Π.*) bezeichnet. 15 Tage dauerte dies, lange genug, um den angegebenen Zweck zu erfüllen, aber viel zu kurz, um zu beweisen, was die Gegner behaupteten, daß Pl damals noch der Anlehnung an die älteren Apostel und der Leitung durch sie in der Ausübung seines Berufs sich sehr bedürftig gefühlt und in einer für alle Folgezeit ihn verpflichtenden Abhängigkeit gestanden habe, welche er erst später, durch seine großen Erfolge verleitet, pietätlos abgeschüttelt habe. Wenn nun Pl nach dieser den Pt allein betreffenden Aussage fortfährt *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον* [v. 19],[86] so kann, da Pt ein Apostel war, *ἕτερον* nur im Gegensatz zu dem genannten ersten einen zweiten Apostel bezeichnen. Pl versichert also, daß er bei jenem Besuch Jerusalems außer Pt keinen anderen aus dem Kreise der 12 Apostel gesehen habe. Hat aber *ἕτερον*, wie gewöhnlich, seinen Gegensatz im vorigen, so kann es nicht gleichzeitig im Gegensatz zu dem folgenden *εἰ μή* geschrieben sein, es sei denn, daß hinter diesem noch einmal überflüssiger Weise *Κηφᾶν* statt *Ἰάκωβον* stünde. Der Satz kann also auch nicht, als ob er lautete *τῶν δὲ λοιπῶν ἀποστόλων εἶδον οὐδένα, εἰ μὴ Ἰάκωβον*, sagen, daß Pl außer Pt und Jk damals keinen von den Aposteln gesehen habe. Es wäre unbegreiflich, warum Pl so bestimmt verneint hätte, daß er außer Pt noch einen zweiten Apostel gesehen habe, wenn er in demselben Atemzug doch noch einen zweiten Apostel zu nennen sich

---

[85]) *ἱστορεῖν*, abgesehen vom apokryphen I (od. III.) Esra 1, 31. 40 (al. 33. 42), nur hier in der ganzen Bibel, heißt ursprünglich: durch eigene Anschauung oder doch persönliche Erkundigung genau kennen lernen s. besonders Chrys. z. St. Selten mit persönlichem Objekt wie Clem. hom. I, 9 von Barnabas im Verhältnis zu Jesus *ἱστορήσας αὐτόν*, dafür in der Rede des Petrus an Zakchäus III, 65: *τῷ κυρίῳ συνὼς καὶ τὰς θαυμασίους πράξεις ἱστορήσας*. Weitere Belege bei Raphel II, 427; Wettstein; Lösner, observ. e Philone p. 326. Die lat. Übersetzung *videre* genügt nicht und veranlaßte den Hier. zu bemerken: *non ut oculos, genas vultumque ejus aspiceret, utrum macilentus an pinguis, adunco naso esset an recto, et utrum frontem vestiret coma an, ut Clemens in periodis eius refert, calvitiem haberet in capite* cf Uhlhorn, Die Homil. u. Recogn. S. 68. Oberflächliche Kenntnis der Person kann Pl schon vorher gehabt haben.

[86]) Die nur occident. LA *εἶδον οὐδένα* statt *οὐκ εἶδον* (DG, alle Lat außer Aug.), die ich Forsch VI, 357 bevorzugte, sieht doch zu sehr wie Assimilation an die vielen Stellen aus, wo *οὐδείς* (*μηδείς*) ein folgendes *εἰ μή* einleitet (Mt 11, 27; 17, 8; 1 Kr 1, 14; 2, 11; Phl 4, 15; Ap 2, 17) und würde an 1 Kr 8, 4 keine Parallele haben, auch wenn dort *ἕτερος* echt wäre.

gedrungen fühlte, den er damals gleichfalls gesehen hat. Es liegt also am Tage, daß εἰ μή hier wie so oft eine Einschränkung der vorangehenden Aussage einführt, obwohl diese Aussage nicht so allgemein gefaßt war, daß das durch εἰ μή Eingeleitete eine wirkliche Ausnahme von der Regel, wie sie vorher ausgesprochen ist, bildet.[87]) Der Leser muß das Objekt von *οὐκ εἶδον* in Gedanken so verallgemeinern, daß εἰ μὴ Ἰ. sich als eine Einschränkung der vorigen Aussage anschließen kann. Da es nun sinnlos wäre, zu behaupten, daß Pl bei einem 15 tägigen Aufenthalt in Jerusalem abgesehen von dem Apostel Pt überhaupt keinen anderen Menschen als Jakobus mit Augen gesehen habe, so ergänzt der verständige Leser die vorliegende Aussage: „einen zweiten von den Aposteln außer Pt sah ich nicht," durch den Satz „und ich sah überhaupt keine hervorragende kirchliche Persönlicheit, keines der Häupter der Urgemeinde, denen ich mich damals unterwürfig gezeigt haben soll, außer Jk, dem Bruder des Herrn." Die Satzverbindung beweist, daß dieser Jk keiner der 12 Apostel war. Eben dies beweist aber auch die Bezeichnung desselben als *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*.[88]) Während Pl sonst ebenso wie die Vf der AG (12, 17; 15, 13; 21, 10) und mehrerer altchristlicher Briefe (Jk 1, 1; Ju 1 cf Epist. Petri ad Jac. und Clem. ad Jac.) den nackten Namen Jakobus ausreichend findet, um eine allen Christen bekannte Person sicher zu bezeichnen (Gl 2, 9. 12; 1 Kr 15, 7), fühlte er hier, wo er vor allem seine anfänglichen Beziehungen zu den Zwölfen zu beleuchten hatte, und nachdem er zweimal v. 17. 19 diese genannt hatte, sehr begreiflicher Weise das Bedürfnis, diesen Jk durch die Apposition von den beiden Aposteln Namens Jk zu unterscheiden, von dem Sohn des Zebedäus wie von dem Sohn des Alphäus, welche beide zu der Zeit seines ersten Besuchs in Jerusalem nach seiner Bekehrung noch am Leben waren. Es ist hier nicht der Ort,[89]) die zuerst im J. 383 von Hieronymus im Widerspruch mit aller bis dahin

---

[87]) Mt 12. 4 (Bd I, 443 A 57); Lc 4, 26. 27; Rm 14, 14; Ap 9, 4; 21, 27. Ähnlich auch schon Gl 1, 7 oben S. 48. Ebenso πλήν AG 27, 22.

[88]) Vict. z. St. p. 10: *cum autem fratrem* (domini) *dixit, negavit apostolum.* Dieser Lehrer der Grammatik und Rhetorik paraphrasirt auch richtig: *vidi et Jacobum.* Es bringt in der Tat das εἰ μή eine nachträgliche Ergänzung zur Abwehr eines Mißverständnisses oder eines denkbaren Vorwurfs wegen unredlichen Verschweigens cf 1 Kr 1, 16 und dazu Einl § 17 A 4.

[89]) Ausführlich hierüber Forsch VI, 225—363, besonders S. 320—363, auch N. kirchl. Ztschr. 1901 S. 209 ff. [AG 506 ff. 512 f.]. Es ist vor allem festzuhalten, daß nicht jede Übertragung des Aposteltitels auf den Jk von Jerusalem ein Zeugnis für die Hypothese des Hier. ist. Wenn z. B. Eus. zu Ps 56 (Montfaucon coll. patr. nova I, 247) ein Zitat aus Jk 5, 13 mit *λέγει γοῦν ὁ ἱερὸς ἀπόστολος* einleitet, so ist das nach der Bemerkung zu Jes 17, 6 (l. l. II, 422) zu verstehen, wonach es 14 Apostel gibt, nämlich außer den Zwölfen noch Paulus und den Herrnbruder und ersten Bischof Jerusalems Jk.

geltenden kirchlichen Tradition aufgestellte Hypothese noch einmal zu widerlegen, daß dieser Jk, das Oberhaupt oder nach der Ausdrucksweise des 2. Jahrhunderts der erste Bischof von Jerusalem, nicht ein Sohn Josephs, sondern ein Vetter Jesu und mit dem Apostel Jk Alphäisohn identisch sei. Da es unter den Brüdern des Herrn, welche noch 6 Monate vor dem Tode Jesu nicht zur Jüngerschaft Jesu gehörten (Jo 7, 2—8), welche aber seit der Auferstehung Jesu eine bedeutende Stellung in der Gemeinde einnahmen, jedoch außerhalb des Apostelkreises standen (AG 1, 14; 1 Kr 9, 5), einen Jk gab (Mt 13, 55; Mr 6, 3), so ist undenkbar, daß man einem Apostel Jk zur Unterscheidung von einem zweiten Apostel Jk den Ehrentitel „der Bruder des Herrn“ gegeben haben sollte. Das hohe Ansehen, welches der Nichtapostel Jk nach dem NT und der Tradition von Jerusalem in der jüdischen Christenheit genoß, nötigte den Pl, seine persönliche Berührung mit demselben hier nicht unerwähnt zu lassen. Hätte er davon geschwiegen, so hätte man ihm von gegnerischer Seite mit Recht vorwerfen können, daß seine Versicherung, nur um Pt sei es ihm zu tun gewesen, und außer Pt habe er keinen zweiten Apostel gesehen, eine unredliche Verhüllung des wahren Sachverhalts hinter äußerlich unanfechtbaren Redewendungen sei. Denn der Herrnbruder Jk überragte zur Zeit des Gl längst mehr als einen der 12 Apostel an kirchlichem Ansehn in der jüdischen Christenheit und bei den Aposteln selbst. Wenn einer, dann war er, ohne selbst ein Apostel zu sein, ein *ἐπίσημος ἐν τοῖς ἀποστόλοις* Rm 16, 7. Es bleibt, auch abgesehen von der hienach als ungenau zu beurteilenden Darstellung AG 9, 26—30, auffällig, daß Pl während der 15 Tage in Jerusalem von den maßgebenden Persönlichkeiten nur den einen Apostel Pt und den Herrnbruder Jk kennen gelernt hat. Waren die übrigen Apostel von dort abwesend? oder mieden sie die Berührung mit ihm? oder genügte es dem Pl, mit dem Ersten der Apostel und mit dem Oberhaupt der Muttergemeinde in persönliche Verbindung zu treten? Wir wissen es nicht. Die Auffälligkeit der Behauptung und zugleich der scharfe Gegensatz zu der gegnerischen Darstellung veranlaßt die eingefügte eidliche Beteuerung v. 20: „Was ich aber euch (da) schreibe, siehe vor dem Angesicht Gottes (liegt), daß ich (damit) nicht lüge“. Anstatt des im Briefstil zulässigen *ἔγραψα* gebraucht Pl hier wie fast überall in bezug auf die soeben niedergeschriebenen Sätze das Präsens *γράφω* (1 Kr 4, 14; 14, 37; Einl § 20 A 5). Da hinter einem *ἰδού* oder *ἴδε* nicht einmal ein *ἐστίν* zu vermissen ist (Mt 11, 19; 12, 49; Lc 17, 21; Jo 19, 5. 26 f.; AG 8, 36; 2 Kr 6, 2), weil in dem *ἰδού* (הִנֵּה) ein solches bereits enthalten ist, hat man um so weniger Recht, ein anderes Verb zu ergänzen, vor allem nicht ein aus dem Vordersatz zu entnehmendes *γράφω*, denn dieses hat dort

die v. 18—19 oder auch v. 15—19 geschriebenen Sätze zum Objekt, mußte daher mindestens wiederholt sein, um auf das ganz andersartige neue Objekt, welches der Substantivsatz *ὅτι οὐ ψεύδομαι* bringen würde, bezogen werden zu können. Auch die Ergänzung eines *μαρτύρομαι* (Hilgenfeld) oder „ich schwöre" (Buttmann S. 338) ist weder nötig noch statthaft, denn *ἰδοὺ ἐνώπιον θεοῦ* ist selbst eine Schwurformel wie *θεὸς μάρτυς* 1 Th 2, 5 oder *ὁ θεὸς οἶδεν* 2 Kr 11, 31 und kann ebensogut wie diese Formeln der Beteuerung 1 Kr 11, 31 cf 1 Th 2, 11; 2 Kr 1, 23 einen Substantivsatz von sich abhängen lassen, nur mit dem Unterschied, daß dieser dort Objekt, hier Subjekt ist.[90]) Wie alles v. 15—20 Gesagte nur dazu diente, der gegnerischen Darstellung des anfänglichen Verhältnisses des Pl zu den älteren Aposteln entgegenzutreten, ohne jeden Versuch, ein aus sich selbst verständliches Stück Selbstbiographie zu geben, so vollends, was v. 21—24 folgt. Von dem, was er hierauf, d. h. nach Ablauf der 15 Tage des Besuchs in Jerusalem erlebt hat, sagt Pl nichts weiter, als daß er sich in die Gegenden Syriens und Ciliciens begeben habe. Da nach AG 9, 30; 11, 25—30; 12, 25—13, 1 der Abreise von Jerusalem zuerst ein längerer Aufenthalt in Tarsus, dann ein solcher in Antiochien gefolgt ist,[91]) Angaben, deren historische Richtigkeit zu beanstanden jeder Grund fehlt, so befremdet zunächst die Ordnung der beiden Länder, in deren Hauptstädten Pl eine längere Reihe von Jahren gelebt hat. Die Ordnung Syrien und Cilicien statt Cilicien und Syrien entspricht nicht der historischen Folge, sondern der geographischen Lage, von Jerusalem aus angesehen. An Palästina grenzt Syrien, an dieses Cilicien. Man sieht, Pl will, indem er auch hier die Haupttatsachen seiner Lebensgeschichte als bekannt voraussetzt (cf v. 13 *ἠκούσατε,* v. 17 das unvorbereitete *εἰς Δαμασκόν*), nur das Eine sagen, daß er sich von Jerusalem weit hinweg in ferne Länder begeben habe. Wie er sich nach seiner Bekehrung 3 Jahre lang von Jerusalem fern gehalten hat v. 17 f., hat er auch nach der Anknüpfung persönlicher Beziehungen zu Pt und Jk durchaus nicht das Bedürfnis gezeigt, sich an diese Auktoritäten und an die Muttergemeinde anzulehnen. Er ist seine eigenen Wege gegangen.

---

[90]) Für das Bewußtsein des Schreibenden existirt die Alternative gar nicht, ob man *ἃ γράφω* als erstes und eigentliches Subjekt zu *ἰδοὺ ἐν. θ.* fassen soll, welches dann nachträglich noch durch *ὅτι οὐ ψ.* exponirt wird („was ich euch schreibe, liegt vor Gottes Angesicht, daß ich nämlich nicht lüge" cf *ὅτι* als Exposition eines Subjekts Jo 3, 21 oder Objekts Jo 5, 42; Mt 25, 24), oder ob man *ἃ γρ.* als einen Akk. der Beziehung anzusehen habe: „was das anlangt, was ich euch hier schreibe, so weiß Gott, daß ich nicht lüge", cf Rm 6, 10; Mt 23, 16. 18.

[91]) Nach wahrscheinlichster Chronologie füllt der erstere die Jahre 38—43, der letztere 43—50 cf zuletzt RE. XV S. 63, 59; S. 73, 41 f.; S. 74, 39 ff.

Der einzige Zweck dieser Angabe erklärt es auch, daß er nur die Provinzen, nicht deren Hauptstädte nennt, und daß er von seiner Beschäftigung während des Aufenthalts in Cilicien und Syrien schweigt. Vorstellungen wie die, daß er als Reiseprediger diese Länder durchwandert, daß er auch in Tarsus als Missionar gearbeitet, und daß er in beiden Provinzen vorwiegend oder ausschließlich den Heiden gepredigt habe, entbehren jedes Anhalts im Text und machen die Darstellung der AG, der einzigen Geschichte der apostolischen Mission, die wir besitzen, unbegreiflich. Da v. 21 nicht der Aufenthalt in Syrien und Cilicien beschrieben, sondern nur gesagt ist, daß Pl sich von Jerusalem dorthin begeben habe, so bezieht sich auch nur auf diesen Moment was er v. 22 beifügt: „ich war aber persönlich unbekannt den Christengemeinden Judäas." Die periphrastischen Imperfekta v. 22 und 23, welchen v. 24 ein einfaches Imperfekt sich anschließt, beschreiben das Verhältnis der judäischen Gemeinden zu Pl zur Zeit seines Fortgangs von Jerusalem und seines Kommens nach Cilicien und Syrien. Daß dieses Verhältnis einige Zeit lang unverändert dasselbe geblieben ist, darf man vermuten, zumal die v. 23 f. angeführten Tatsachen ihrer Natur nach nicht Einzelereignisse, sondern sich wiederholende Vorkommnisse sind. Aber gesagt ist nur, wie das Verhältnis in unmittelbarer Folge des Besuchs des Pl in Jerusalem beschaffen war. Im Gegensatz zu den jüdischen Synagogalgemeinden, welche an sich ebensogut *ἐκκλησίαι* als *συναγωγαί* genannt werden konnten,[92]) werden die Gemeinden der Christgläubigen als solche in Ermangelung eines Adjektivs, das unserem „christlich" entspräche, durch *ταῖς ἐν Χριστῷ* bezeichnet.[93]) Wenn die Aussage von sämtlichen Christengemeinden Palästinas mit Einschluß derjenigen von Jerusalem zu gelten scheint (so 1 Th 2, 14), so muß doch hier von letzterer abgesehen werden. Denn erstens konnte den meisten Gliedern der Ortsgemeinde von Jerusalem ihr Verfolger von ehedem (Gl 1, 13; AG 7, 58—8, 3; 9, 1; 22, 19 f.) drei Jahre nach dem Tode des Stephanus nicht äußerlich (*προσώπῳ*) unbekannt sein. Zweitens ist nicht vorstellig zu machen, wie Pl 15 Tage lang in beständigem Verkehr mit Petrus (*ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν*) in Jerusalem verweilen

[92]) Deut 31, 30: 1 Mkk 3, 13 cf Bd I, 541, doch im NT nie von der jüdischen Volksgemeinde oder den einzelnen Ortsgemeinden der Judenschaft, wogegen *συναγωγή* auch auf christliche Versammlungen angewandt wird Jk 2, 2 und in der alten Kirchenliteratur cf Einl § 4 A 1.

[93]) 1 Th 2, 14 cf 1, 1 und 2 Th 1, 1; Rm 8, 1; 16, 7; Gl 3, 28; Phl 1, 1. — *Χριστιανός*, obwohl eine adjektivische Bildung, wird nur von den Lateinern (z. B. Tert. apol. 21 *sanguis christianus;* c. Marc. V, 3 *libertas chr.*) häufiger als Adj. gebraucht, äußerst selten von den Griechen, im NT nie, wohl aber Ign. Trall. 6, 1; Just. apol. II, 2 (Otto n. 18. 26); Porphyr. bei Eus. h. e. VI, 19, 7 (da auch *Χριστιανῶς*); const. apost. VIII, 6 (Lagarde p. 240, 19), vom 4. Jahrh. an verdrängt durch die Neubildung *χριστιανικός*.

und auch mit Jk, dem ersten Mann der Ortsgemeinde, in Verkehr treten konnte, ohne von sehr vielen, wenn nicht allen Christen Jerusalems gesehen zu werden, und schon wegen seiner früheren Taten ein Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit zu sein. Noch deutlicher folgt dasselbe aus v. 23. Im Gegensatz dazu, daß er den fraglichen Gemeinden damals, als er Jerusalem verließ, von Angesicht unbekannt war, heißt es, daß sie vielmehr nur über ihn sagen hörten: „Unser ehemaliger Verfolger predigt jetzt den Glauben, welchen er ehedem zerstörte.“ Die judäischen Gemeinden sind nicht die so Redenden, sondern werden als Leute charakterisirt, deren Bekanntschaft mit Pl sich darauf beschränkt, daß sie die hier in direkter Redeform[94]) mitgeteilte Kunde zu hören bekamen. Diejenigen Christen, von welchen diese Rede ausging und zu den Gemeinden Judäas gelangte, können nur die von Jerusalem sein. Sie waren es, die Pl verfolgt hatte, und sie waren es, welche damals, nach dem 15 tägigen Aufenthalt des Pl in Jerusalem, es als etwas neues verkündigten, daß er jetzt den ehemals von ihm so leidenschaftlich bekämpften Glauben predige. Mochten sie schon 3 Jahre vorher die Bekehrung des Pl erfahren und von seiner Predigt in Damaskus oder auch in Arabien gehört haben, so konnten sie doch erst jetzt, nachdem er in Jerusalem gewesen war, auf grund eigener Erfahrung bezeugen, nicht nur daß er ein Prediger des Ev geworden sei, was sie drei Jahre später nicht mehr als etwas neues (*νῦν* in betontem Gegensatz zu dem doppelten *ποτέ*) anderen Christen mitteilen konnten, sondern daß er den ehemals von ihm verfolgten Glauben der Jerusalemer, ihren eigenen Glauben predige. Hienach ist das sehr unvollständige Bild von den 15 Tagen in Jerusalem, welches uns v. 18 f. für sich allein geben würde, wesentlich zu ergänzen. Pl muß in jenen Tagen in Jerusalem Gelegenheit gehabt und genommen haben, seinen Glauben als Prediger zu bezeugen, eine Tatsache, auf welche Pl Rm 15, 19 so großes Gewicht legt, daß er die vorangegangene Predigt in Damaskus darüber zu vergessen scheint cf AG 9, 26—29; 22, 17—21; 26, 20. Obwohl er damals keine anderen Gemeinden in Palästina besucht hat, sondern alsbald von Jerusalem nach Tarsus gereist ist, verbreitete sich doch von Jerusalem aus, was man dort von Pl gesehen, gehört und erprobt hatte, zu den übrigen Gemeinden Judäas.[95])

---

[94]) Da das Wir dieses Satzes nicht vom Standpunkt des Schriftstellers gebraucht ist, sondern diesen von sich ausschließt, so genügt diese Stelle zu beweisen, daß das recitative *ὅτι* dem Pl ebensowenig als dem Mt (7, 23; 27, 43) und dem Jo (10, 36) fremd ist cf Rm 3, 8.

[95]) Dies ist auch der Sinn von AG 26, 20 *ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν κτλ.*, wo ohne das hinreichend bezeugte *εἰς*, welches hinter *-οις* so leicht ausfiel, nicht auszukommen ist. Es wäre aber der Konstruktionswechsel hinter *ἐν*

Mit welcher Freude die Jerusalemer die Kunde davon nach auswärts verbreiteten, bezeugen ihre eigenen, eben darum in direkter Redeform mitgeteilten Worte. Die Freude, welche diese Kunde bei den übrigen[96]) Gemeinden Palästinas erregte, beschreiben die Worte v. 24: „und an mir priesen sie Gott“. Die sehr auffällige und daher wohl echte Wortstellung *ἐν ἐμοὶ ἐδόξαζον* drückt besonders stark den Gedanken aus: „an mir, dem jetzt von so manchen jüdischen Christen angefeindeten und in der ganzen jüdischen Christenheit als Feind des Gesetzes und Verderber des Ev verschrieenen Apostel, hatte damals die ganze Christenheit des heiligen Landes nur einen Gegenstand der Freude und einen Grund des Dankes gegen Gott“.[97]) Trotz der Selbständigkeit, welche Pl gleich damals, in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung an den Tag legte, bestand völliger Einklang zwischen ihm und der jüdischen Christenheit samt ihren Oberhäuptern. Der Zwiespalt ist späteren und fremden Ursprungs.

Wenn 2, 1—10 ein zweiter, sehr viel späterer Besuch des Pl in Jerusalem besprochen wird, bei welchem er sich und sein Ev gegen entschlossene Gegner zu verteidigen gehabt hat, so ist im voraus anzunehmen, daß auch dieser Vorgang von den in Gal. eingedrungenen Lehrern in einem für ihn ungünstigen Licht dargestellt wurde und darum richtig gestellt werden mußte. Je geringer der Zeitabstand der hier besprochenen Tatsachen von der Abfassung des Briefs war im Vergleich mit dem, was 1, 15—24 zu erörtern war, um so sicherer konnte bei den Lesern Kenntnis der hauptsächlichen äußeren Umstände vorausgesetzt werden; um so weniger lag daher hier das Bedürfnis einer vollständigen geschichtlichen Berichterstattung vor. Daraus ergeben sich für uns Unwissende Schwierigkeiten des Verständnisses, welche ängstlich fernzuhalten, Pl keinen Anlaß hatte; besonders aber Schwierig-

---

Δαμ. unverständlich, wenn ganz Judäa ebenso wie Damaskus und Jerusalem als Predigtstätte gemeint wäre cf Lc 4, 44; AG 23, 11. Auch wäre *τὴν χώραν τῆς Ἰ.* eine müßige Umschreibung von *τὴν Ἰ.* Hinter dem Namen Jerusalem bedeutet *χώρα* die Landschaft im Gegensatz zur Hauptstadt Jo 11, 54f.; AG 8, 1; 10, 39 cf Jo 3, 22; und es soll gesagt sein, daß die in Jerusalem geschehene Predigt des Pl auf die ganze dazugehörige Landschaft eine Wirkung ausgeübt hat. Durch solche, die sie in Jerusalem gehört hatten, wurde die Kunde von ihr und bis zu einem gewissen Grade sie selbst durchs ganze Land getragen cf AG 13, 49; 19, 10, eine Anschauung, ohne welche manche Äußerung des Pl über die Ausdehnung der Predigt unverständlich bliebe (Rm 10, 18; 15, 19—23; 2 Tm 4, 17 cf meine Skizzen[2] S. 76—82).

[96]) Ein ausdrücklicher Ausschluß der Gemeinde von Jerusalem war v. 22 überflüssig, weil der Gegensatz der in v. 23 redend eingeführten Jerusalemer und der Gemeinden Judäas, die solche Nachricht hörten, diese Unterscheidung unzweideutig aussprach.

[97]) So DG, alle Lat, Goth Arm, ob auch Ephr p. 127?, dagegen *ἐδόξαζον ἐν ἐμοί* ℵAB etc.

keiten für die Kombination mit Angaben der AG, welche sich auf dieselben Tatsachen beziehen oder doch bezogen werden könnten und bezogen worden sind. Es empfiehlt sich, von solchen Versuchen zunächst abzusehen, um die exegetische Untersuchung nicht zu verwirren, welche ohnedies dadurch belastet ist, daß an entscheidenden Punkten der Text keineswegs feststeht. Dies gilt schon von v. 1. Zwar an der Zahl *δεκατεσσάρων*, welche alle Textzeugen von Marcion und Irenäus an überliefert haben, ist nicht zu zweifeln.[98] Dagegen ist mehr als zweifelhaft, ob *πάλιν* sei es vor, sei es hinter *ἀνέβην* ursprünglich ist.[99] Die ältesten Zeugen kennen es nicht, und die schwankende Stellung, welche ihm seine Zeugen geben, kennzeichnet es als eine spätere Zutat, wodurch die hier erwähnte Reise als eine Wiederholung der 1, 18 erwähnten bezeichnet werden sollte. Auch ohnedies wird der Leser durch den übrigens asyndetischen Anschluß von 2, 1 (nur S¹+*δέ*) durch *ἔπειτα* an das gleiche Wort 1, 18 und 1, 21 erinnert und zwar mehr an ersteres als an letzteres, weil hier wie 1, 18 der Zeitabstand des neu eingeführten Ereignisses von einem vorher besprochenen Ereignis durch eine Jahresangabe ausgedrückt ist. Dem dortigen *μετὰ ἔτη τρία* entspricht das hiesige *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* „nach Verlauf von 14 Jahren“,[99a] diesmal jedoch mit Voranstellung der Zahl, weil die Länge der Zwischenzeit betont werden sollte. Wie für 1, 18 der Ausgangspunkt der Berechnung in 1, 15—17 gegeben ist, so für 2, 1 in 1, 18 oder, was sachlich gleichgiltig ist, da es sich nur um einen Abstand von 15 Tagen handelt, in 1, 21, kurz in 1, 18—24. Die Versuche, die 14 Jahre von einem anderen Punkt, etwa von der Bekehrung des Pl an zu rechnen, sind durchaus unstatthaft; denn die Zeit-

---

[98]) Tert. c. Marc. V, 3 cf GK II, 497; Iren. III, 13, 3 etc. Das Chron. pasch. ed. Bonn. I, 436 hat keinen andern Text als diesen vor sich gehabt. Gegen Semler, der dies behauptete cf Anger, De temp. in actis ap. rat. p. 128f. Auch ohne diese angebliche Stütze glaubten Grotius z. St. und einige Neuere wie Reiche, comm. crit II, 1—10, Baljon in Komm. S. 16—19, *τεσσάρων* lesen zu dürfen, zum Teil mit Berufung auf die Möglichkeit, daß *δέκα* hinter *διά* leicht durch eine Art Dittographie entstehen konnte. Wenn wirklich einmal irgendwo ein Text ohne *δέκα* auftauchen sollte, wäre vielmehr umgekehrt dieser Ausfall als eine Abirrung des Schreiberauges von *διά* auf *δέκα*, wenn nicht gar als absichtliche Änderung zu beurteilen.

[99]) Es fehlt bei Marcion (GK II, 498); Iren. III, 13, 3 in vollständigem Citat; Abstr (nach cod. Casin.), Chrys., Kopt (hat nur *εἶτα* = *ἔπειτα*). Nur eine Zeitpartikel haben S¹ (בתר an der Spitze des Satzes) und Sah („nach 14 wiederum Jahren“), wahrscheinlich aber *πάλιν*. Letzteres hinter *ἀνέβην* DGdg (Goth? Aeth?), vor *ἀνέβην* die übrigen. — S¹ nach älteren Ausgaben „vor 14 Jahren“, offenbar nach 2 Kr 12, 2, in der „nach alten Hss. berichtigten“ Londoner Ausgabe von 1816 „nach 14 Jahren“ cf Schaaf's krit. Note p. 711.

[99a]) Mt 26, 61; AG 24, 17, auch von unbestimmter Zeit Mr. 2, 1, wie Plato republ. 328c *διὰ χρόνου*. Anders AG 1, 3.

angabe dient hier ebenso wie 1, 18 zur Näherbestimmung des ἔπειτα, dieses aber reiht ebenso wie 1, 18. 21 das neue Ereignis an das zuletzt erwähnte als ein darauf erfolgtes an cf 1 Kr 15, 6 f. 23. Die logische Trennung der Zeitangabe von ἔπειτα und die Beziehung der ersteren auf irgend ein anderes 1, 18—24 nicht erwähntes Faktum wäre nur dann möglich, wenn Pl durch Nennung dieses andern Faktums dem Leser die sonst unvermeidliche Beziehung der doppelten Zeitbestimmung auf 1, 18—24 verwehrt hätte. Also 14 Jahre nach dem ersten Besuch des Christen Pl in Jerusalem, 17 Jahre nach seiner Bekehrung ist er nach Jerusalem gezogen, diesmal nicht wieder allein, sondern in Gemeinschaft mit Barnabas und außerdem noch mit Titus, welchen er seinerseits mitnahm. Die Worte μετὰ Βαρνάβα lassen es unentschieden, ob Pl im Gefolge des Barnabas oder Barnabas im Gefolge des Pl oder ob beide als einander gleichstehend gleichsam Hand in Hand die Reise machten;[100] und auch aus dem καί vor Τίτον ist nicht zu schließen, daß Pl den Barnabas ebenso wie den Titus mitgenommen habe.[101] Im Gegenteil würde dann die ganz verschiedenartige Einführung der beiden Reisegefährten des Pl unverständlich sein. Es ist dem Text auch nichts darüber zu entnehmen, ob hiemit die Reisegesellschaft vollständig beschrieben sein will (cf AG 15, 2). Was die Nennung gerade des Titus veranlaßt hat, sieht man erst aus v. 3. Da Pl hier nicht Kirchengeschichte zu schreiben, sondern nur die Geschichte seines persönlichen Verhältnisses zu den älteren Aposteln und der jüdischen Christenheit Palästinas einer falschen Darstellung gegenüber in das rechte Licht zu stellen hat, nennt er auch nicht Veranlassung und Zweck der gemeinsamen Reise, wie er 1, 18 den Zweck der aus seinem eigenen Entschluß hervorgegangenen ersten Reise nach Jerusalem angegeben hatte, sondern sagt nur, was ihn persönlich bestimmt habe, die Reise mitzumachen und was er in Jerusalem getan und erlebt habe. Veranlassung und Zweck der Reise des

[100]) Die Hauptperson durch μετά angeschlossen Mt 2, 3; 4, 21; 12, 3; 25, 10. 31, die begleitende Nebenperson Mt 16, 27; 26, 18. 20. 36; in dieser Beziehung neutral Mt 5, 25. 41; 12, 41; 18, 16. Auf alle Fälle drückt es mehr als σύν die innere Gemeinschaft, oft auch die Bundesgenossenschaft, den hilfreichen Beistand aus Mt 1, 23; 12, 30; 28, 20.

[101]) Cf dagegen AG 15, 37, wo καί natürlich nicht (so Wieseler) in Rücksicht auf den erst 15, 40 als Reisebegleiter ins Auge gefaßten Silas geschrieben ist. Barnabas schlug vor, den Marcus mitzunehmen, so daß nun auch dieser wie Pl und Barn. die Reise mitgemacht haben würde. Ebenso AG 12, 25 v. l. Cf auch AG 13, 5: Pl und Barn. hatten nur den Joh. zum Diener, trotzdem καὶ Ἰω., weil er, wenn gleich in dieser besonderen Stellung, der Dritte in der Gesellschaft war. Dieser auch im Deutschen nicht seltene, gewissermaßen zeugmatische Gebrauch des „auch“ ist nicht zu verwechseln mit dem pleonastischen Phl 4, 3 und in Vergleichungssätzen.

Barnabas, Pl und Titus muß allgemeinerer Natur gewesen sein, aber doch, wie die zweite Nennung des Titus v. 3 und des Barnabas v. 9 zeigt, mit den persönlichen Angelegenheiten des Pl enge verflochten gewesen sein. Daß er gemäß einer Offenbarung [v. 2], sei es einer ihm selbst oder, was wohl nicht unausgedrückt geblieben wäre, einem anderen Christen zu teil gewordenen Offenbarung[102]) die Reise unternommen habe, schließt die Vorstellung aus, daß er auf grund eigener verständiger Überlegung und in der Meinung, in Jerusalem für sich etwas suchen zu sollen oder finden zu können, oder auf den Rat und die Bitte anderer Leute sich zu der Reise entschlossen habe. Mag der eine oder andere dieser Beweggründe tatsächlich vorgelegen haben, so lag das für den Entschluß des Pl Entscheidende nicht darin, sondern in einem inneren Erlebnis, worin er eine Kundgebung des göttlichen Willens erkannte. Im Gehorsam gegen diesen ist er nach Jerusalem gereist und hat ihnen d. h. den dortigen Christen das Ev, welches er damals den Heiden predigte, aber noch immer unverändert weiter predigt — daher das Praes. *κηρύσσω* — zur Begutachtung vorgelegt. Da seit 1, 18 f. nicht mehr von den Aposteln und sonstigen Auktoritäten, dagegen 1, 22—24 von der ganzen palästinischen Christenheit die Rede war und ferner 1, 23 die Christen von Jerusalem redend eingeführt waren (oben S. 76), so könnte *αὐτοῖς* auf alle Fälle nicht auf jene Auktoritätspersonen sich beziehen, so daß erst das folgende *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* das zunächst logisch und grammatisch unverständliche *αὐτοῖς* deuten würde.[103]) Nach Nennung Jerusalems v. 1 bezeichnet *αὐτοῖς* vermöge einer sehr gewöhnlichen Nachlässigkeit des Ausdrucks die Jerusalemer (Mt 4, 23; AG 8, 5; 16, 4. 10; 2 Kr 2, 13; 1 Th 1, 9),

[102]) Cf einerseits Gl 1, 12. 16; 2 Kr 12, 1; AG 16, 9; 18, 9; 22, 17 ff., andrerseits AG 13, 2, wahrscheinlich auch AG 15, 34; 16, 6. 7; 17, 15 (cod. D) cf Einl § 13 A 1. [Stange, Paulinische Reisepläne 1918 S. 62 f.]

[103]) Eine solche, den unbestimmteren ersten Ausdruck deutende Apposition würde Wiederholung des Stichworts erfordern, etwa *ἀνεθέμην δὲ τοῖς δοκ.* cf v. 2 *ἀνέβην δέ*, Jo 21, 1; Rm 3, 23; 9, 30; 1 Kr 2, 6; Phl 2, 8. In der Tat hat S[1] hier ein mit *ἀνεθέμην* synonymes Verb eingesetzt; „und ich verkündigte es denen, die dafür galten, etwas zu sein, zwischen ihnen und mir." Der nachträgliche Zusatz wäre überhaupt überflüssig, da nichts im Wege stand, statt des unverständlichen *αὐτοῖς* sofort den verständlichen Ausdruck zu setzen; und ebenso überflüssig wäre *κατ' ἰδίαν*, wenn nicht vorher ein größerer Kreis genannt oder durch den Zusammenhang vergegenwärtigt war, in welchem das vorher Berichtete stattfand. Cf alle ntl Stellen, wo *κατ' ἰδίαν* vorkommt. Das *δέ* (fehlt im Bibeltext des Thdr) aber ist nicht anders gebraucht wie da, wo durch *μάλιστα δέ* aus einem größeren Genus eine besondere Species herausgehoben wird Gl 6, 10; Phl 4, 22; Tt 1, 10 cf GK II, 938 f. Frei, aber sachlich richtig Pel. *congregationi fratrum praedicationis meae reddidi rationem, seorsum et* (auch) *apostolis*. [Über *ἀνατίθεσθαι* s. Nägeli, Wortsch. S. 45 = darlegen, kundtun vgl. Pol 21, 48, 11 *ἀνέθετο περὶ τούτων εἰς τὴν σύγκλητον*.]

hier mit selbstverständlicher Beschränkung auf die dortigen Christen. Im Gegensatz zu der an die ganze Gemeinde gerichteten Darlegung seines Ev fügt Pl ergänzend hinzu: privatim aber habe er sein Ev den Angesehenen vorgelegt (cf Mr 4, 34 u. A 97). Es werden also deutlich unterschieden öffentliche Verhandlungen vor der versammelten Gemeinde von Jerusalem und Privatkonferenzen mit den Auktoritätspersonen. Ob nur je eine Verhandlung beiderlei Art oder mehrere solche stattgefunden haben, läßt sich dem summarischen Bericht nicht entnehmen. Mit *οἱ δοκοῦντες*, welches v. 6 als Abkürzung eines vorangehenden *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* und dann nochmals v. 9 in einem noch voller tönenden Ausdruck wiederkehrt, könnte an sich ausgedrückt sein, daß die so gekennzeichneten Männer sich nur einbildeten, etwas bedeutendes zu sein [104]) oder

[104]) Cf Gl 6, 3 mit *τὶ εἶναι*, häufig bei Plato, dafür bei Epiktet *τὶς εἶναι* z. B. diss. II, 24, 19 *(δοκῶν μέν τις εἶναι, ὢν δὲ οὐδείς)*; IV, 12, 10 (von einer vorher genannten Person *ἀλλὰ δοκεῖ τις εἶναι, ὄψεται αὐτὸς καὶ οἷς δοκεῖ*); enchir. 13; auch Lucian, piscator 6. Plut. mor. p. 212B von Leuten, die sich eigene Wagen u. Pferde halten: *δοκοῦντας εἶναί τινας κ. μεγαλοφρονοῦντας*. Statt *τίς* oder *τί* auch häufig eine bestimmte Eigenschaft wie *σοφός* 1 Kr 3, 18; *προφήτης* 1 Kr 14, 37; *θρῆσκος* Jk 1, 26; *στῦλοι* Gl 2, 9 cf auch 1 Kr 8, 2; 10, 12; 12, 22. Das bloße *ὁ δοκῶν*, in Prosa jedenfalls selten, ist nur eine aus dem volleren Ausdruck entstandene Ellipse, mag sich aber bei Pl zugleich anlehnen an das talmudische חָשׁוּב, aram. חֲשִׁיב (auch מִתְחַשֵּׁב) *magni aestimatus*, Mann von Stand und Rang. Auch die griechischen Ausdrücke dienen seltener zur Bezeichnung einer grundlosen Einbildung und Selbstüberschätzung, als einer Geltung und eines Ansehns, die einer, vielleicht mit zweifelhaftem Recht, in weiten Kreisen, in der öffentlichen Meinung genießt. — Man setzt an die Stelle einer sehr gebräuchlichen und, wie Gl 6, 3 und die unwesentlich modificirten Ausdrücke Gl 2, 9; 1 Kr 3, 18; 14, 37 etc. zeigen, auch dem Pl sehr geläufigen Redewendung eine sehr sonderbare, von keinem harmlosen Leser zu erratende, wenn man in v. 6 wie Klostermann, Probleme S. 101 ff., Burk, Th. Stud. u. Krit. 1865 S. 734 ff. und Spitta, Die AG S. 201, Sieffert u. a. *εἶναί τι* von *δοκούντων* trennt und entweder mit Klostermann übersetzt: „daß etwas von den Auktoritäten herrühre", oder mit Burk und Spitta: „von seiten der Angesehenen etwas zu sein (von ihnen zu etwas gemacht zu werden), daran liegt mir nichts." Es paßt diese letztere Fassung nicht zu der Haltung des Pl in diesem ganzen Zusammenhang. Daß die judäischen Gemeinden an ihm Gott priesen, ist ihm sehr wichtig 1, 24; ebenso daß die Hochangesehenen ihn und sein Ev voll anerkannten 2, 7—9. Endlich paßt weder der Satz, daß Gott die Person nicht ansieht, noch die weitere Begründung *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες κτλ.* zu dieser Fassung von v. 6[a]. Der erstere ist nur am Platz, wenn eine Aussage vorangeht, worin Pl seine Gleichgiltigkeit gegen die ansehnliche Stellung der *δοκοῦντες* als solcher ausgedrückt hat; und der folgende Begründungssatz nur dann, wenn er erklärt, warum Pl keinen Anlaß gehabt hat, das Ansehen der Angesehenen auf dessen Stichhaltigkeit zu prüfen. — Alle früheren Versuche einer neuen und künstlichen Konstruktion übertrifft V. Weber, Erklärung von Gl 2, 6[a], 1900 S. 12: „Von Seite der Vielgeltenden aber her wie beschaffen (angesehen und mit Vertrauen vorgeblich ausgezeichnet als deren Beauftragte und Abgesandte) ehedem sie (nämlich die Falschbrüder v. 4f.) waren, geht mich nichts an" [über *δοκεῖν* Nägeli S. 14. 69].

auch ohne Grund von anderen so angesehen wurden. Beides aber würde sich nicht mit dem Ton gegenseitiger Anerkennung zwischen Pl und der jüdischen Christenheit samt ihren Oberhäuptern vertragen, welcher aus 1, 17—24; 2, 7—10 cf 1 Kr 9, 1—6; 12, 5—11; Eph 2, 20; 3, 5—8 herausklingt, und vor allem nicht mit dem sichtlichen Bemühen des Pl, eben hier darzutun, daß er bei den Verhandlungen in Jerusalem mit jenen im besten Einvernehmen gestanden und geblieben sei, und nur mit den scharf von ihnen zu unterscheidenden falschen Brüdern einen Kampf zu bestehen gehabt habe, aus welchem er als Sieger hervorgegangen sei. Schon die viermalige Wiederkehr desselben Ausdrucks in Variationen, welche die Bedeutung des invariabeln *οἱ δοκοῦντες* nicht veränderte, läßt vermuten, daß Pl hier nicht seinen eigenen Gedanken einen freigewählten Ausdruck leiht, sondern Äußerungen oder doch Meinungen der Gegner wiedergibt, deren Darstellung er richtig zu stellen hat.[105]) Indem er das Ansehen, in welchem die Häupter der jüdischen Christenheit stehen, zunächst auf sich beruhen läßt, sodann aber bei der zweiten und vor der dritten Wiederkehr des Ausdrucks v. 6 erklärt, daß ihm diese und andere Eigenschaften der Auktoritätspersonen gleichgiltig, weil ohne Bedeutung für die damals und jetzt wieder verhandelte Sache seien, zeigt er vollends deutlich, daß er jene nicht von sich aus die Hochangesehenen oder Vielgeltenden genannt hat, um ihnen sei es seine Hochschätzung, sei es seine Geringschätzung zu erzeigen, sondern daß er den Judaisten, welche die Apostel in Jerus. als ihre Gesinnungsgenossen in Anspruch nahmen und durch Berufung auf deren Auktorität die Missionstätigkeit des Pl herabzusetzen suchten, diese ebenso äußerliche als unwahre Kampfesweise vorhalten will. Eine gewisse Ironie haftet darnach allerdings der Bezeichnung an, welche wir in geschriebener Rede etwa durch Ausführungszeichen als Entlehnung von dem freigeschaffenen Ausdruck des eigenen Gedankens unterscheiden würden; aber die Spitze der Ironie ist nicht gegen die *δοκοῦντες* in Jerus., sondern gegen die Judaisten in Gal. gerichtet, welche den von Pl bekehrten Gal. sagten: Was ist Pl

[105]) Cf 1 Kr 6, 12; 10, 23. — 1 Kr 1, 12; 3, 4. 22; 2 Kr 10, 7. [Dann ist aber darin doch wohl ein Ausdruck der Judaisten zu sehen (s. S. 68 A 84 u. S. 95 zu *Κηφᾶς*) u. es läge darin eine Andeutung, daß der ganze Abschnitt eine Zurechtstellung gegenüber judaist. Verdrehungen ist. Ganz anders faßt wiederum Lütg. S. 52 ff. (nach der Deutung *προσανατίθ.* = dazu auflegen) die Sache auf, der in dem Abschnitt eine Verteidigung gegenüber den Pneumatikern sieht, die ihm vorgeworfen hätten, Pl habe sich in Jerus. von den Urap. die Beschneidung auflegen lassen; er habe dort die Freiheit verleugnet. Aber konnte ihm in solcher Allgemeinheit dieser Vorwurf mit einiger Aussicht auf Glaublichkeit gemacht werden, wo die Tatsachen unwiderleglich sprachen, daß sich in der Stellung des Pl zur Beschneidung nichts geändert habe? Der Ton liegt auch nicht auf dem vervollständigend eingeschobenen *ἐμοὶ — προσανέθ.* sondern auf der Hauptaussage: *δεξιὰς ἔδωκαν.*]

gegen einen Jakobus, Petrus, Johannes? Nichts ist er; jene dagegen sind und gelten etwas; ja sie sind die Säulen, die Pfeiler, welche das Dach der Kirche tragen.[1] Übrigens ist nicht anzunehmen, daß auch v. 2 und 6 nur die drei v. 9 genannten Männer unter *οἱ δοκοῦντες* zu verstehen seien. In verschiedenem Grade paßte der Ausdruck auf alle damals in Jerus. anwesenden Apostel und leitenden Persönlichkeiten und konnte, ehe die drei Hervorragendsten unter ihnen genannt waren, nur auf sie alle bezogen werden cf AG 15, 4. 6. 13. 22 f. Diesem ganzen Kreis hat Pl in besonderen Zusammenkünften, von welchen die übrige Gemeinde ausgeschlossen war, das Ev, wie er es unter den Heiden predigt, zur Begutachtung vorgelegt. Da kein neues Verbum bei *τοῖς δοκοῦσιν* steht, ergänzt sich von selbst aus dem vorigen *ἀνεθέμην* und zwar dieses samt seinem Objekt; denn gerade dann, wenn *ἀνεθέμην* ohne sein Objekt ergänzt werden sollte, um daran *μήπως κτλ.* anzuschließen (so Hofmann), mußte das Verb wiederholt oder durch ein Synonymon ersetzt werden. Es liegt nur in der Natur der Sache, daß die Verhandlung derselben Streitfragen vor der engeren Konferenz eine tiefer eindringende war, als die vorher oder daneben stattfindende Verhandlung in großer Gemeindeversammlung. Da *ἀνεθέμην* (oben S. 65 A 78) eine Berichterstattung bezeichnet, welche eine Anfrage an den, welchem berichtet wird, und eine Bitte um dessen Urteil über das Vorgetragene enthält, so schließt sich *μήπως κτλ.* als eine den Sinn des *ἀνεθέμην τὸ εὐ. κτλ.* exponirende Frage an diese an, wie 1 Th 3, 5 an das *ἔπεμψα εἰς τὸ γν. κτλ.* Allerdings ist weder im Bewußtsein des Redenden noch in der grammatischen Beurteilung der einzelnen Fälle eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen dem Fragwort *μή* (*num*), *μήπως*, *μήποτε* (*num forte*) und dem Gebrauch desselben Wortes als Konjunktion hinter Verben des Fürchtens und im Sinn von *ἵνα μή* („um zu verhindern, daß"); denn sehr natürlich entwickelte sich der zweite Gebrauch aus dem ersten und aus dem zweiten der dritte, und fast unmerklich geht manchmal die eine Bedeutung in die andere über.[2] Auch die damit verbundenen

---

[1]) Cf 1 Tm 3, 15; Ap 3, 12. Viele Beispiele aus heidnischer und kirchlicher Literatur bei Wettstein. Besonders bei den Dichtern, wie in dem von Artemid. onirocr. II, 10 citirten Vers Eurip. Iphig. Taur. 57, mit lebendiger Anschauung des Hauses, dessen Festigkeit die Tragpfeiler bedingen. In LXX *στῦλος* oftmals für קרש und עמוד von den Pfeilern und Säulen der Stiftshütte und des Tempels.

[2]) Cf Winer § 56, 2: Buttmann S. 303; Blaß § 65, 3; Fritschiorum opusc. p. 113 ff. Ein Beispiel des Übergangs von der ersten in die dritte der oben unterschiedenen 3 Bedeutungen ist 1 Th 3, 5 (Bd XII, 74). Als Exposition von *ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν* ist *μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ π.* indirekter Fragsatz: „ich sandte zu euch, um den Stand eures Glaubens zu erfahren und (oder d. h.) beruhigende Antwort auf die Frage zu bekommen, ob etwa der Versucher euch versucht habe." An das *ἔπεμψα*

Tempora und Modi geben, zumal im NT, keine sichere Entscheidung, sondern nur der dem Zusammenhang zu entnehmende Sachverhalt. Nun liegt aber auf der Hand, daß Pl weder damals in Jerus., noch jetzt, da er den Gl schreibt, von der Furcht beseelt gewesen sein kann, sein ganzes früheres und dermaliges Wirken unter den Heiden sei ein ergebnisloses. Durch glänzende Erfolge war seine Berufung vom Himmel her bestätigt; die jüdische Christenheit hatte ihn als Prediger ihres eigenen Glaubens anerkannt 1, 22—24; eine göttliche Offenbarung hatte ihn neuerdings bewogen, sein jetzt angefochtenes Ev in Jerus. zu vertreten. Er konnte daher auch nicht die Absicht haben, durch die Reise nach Jerus. und die dortige Darlegung seines Ev zu verhüten, daß seine ganze Arbeit vernichtet werde. Auch im Falle des Fernbleibens von Jerus. oder eines Mißerfolgs in Jerus. war höchstens zu befürchten, daß er nach dem Urteil der jüdischen Christenheit für nichts und wieder nichts arbeite und gearbeitet habe. Er selbst hätte das niemals zugeben können und hätte das, was er damals befürchten oder zu verhüten bemüht sein mochte, nur etwa durch *μήπως* oder *ἵνα μὴ δόξω εἰς κενὸν τρέχειν ἢ δεδραμηκέναι* ausdrücken können cf 2 Kr 10, 9; 11, 16. Es bleibt nur die Fassung des Satzes als einer indirekten Frage, welche den Sinn darlegt, in welchem Pl sowohl der Gemeinde als den Auktoritätspersonen sein Ev darlegte und ihrer Beurteilung unterstellte. Auf seine Frage: laufe ich denn etwa ins Leere oder habe ich das bisher getan? forderte er Antwort. Er selbst erwartete eine verneinende Antwort hierauf, wie er denn eine solche auch erhalten hat. Aber daß er sie so förmlich stellen mußte, zeigt, daß damals von anderer Seite sein ganzes Wirken als Heidenmissionar für nichtig und vergeblich erklärt wurde. Im Gegensatz zu diesem, in der Fragestellung des Pl sich widerspiegelnden Urteil und zu der Erwartung der ihn anklagenden Gegner, daß die Auktoritäten in Jerus. ebenso über Pl urteilen

---

εἰς τὸ κτλ. schließt sich aber weiter noch, von demselben *μήπως* im Sinn eines *ἵνα μή* abhängig, der Satz: „und (ich schickte zu euch, damit) nicht etwa unsere Arbeit vereitelt werde". Sogut wie *μή*, *μήποτε* Lc 3, 15, schon Ilias 10, 101, elliptisch auch 2 Tm 2, 25 (mit der leisen Hoffnung und daher mit der Frage, ob etwa Gott ihnen Buße gebe) und wie *εἴπως* hinter Aussagen, welche die Vorstellung des Fragens geben oder nahelegen (Rm 1, 10; 11, 14; Phl 3, 11, ebenso klass. von Homer an), kann auch *μήπως* eine indirekte Frage einleiten. Nur nicht so bestimmt, wie das direkte und indirekte Fragwort *μή* und *μήτι* drückt es die Erwartung einer verneinenden Antwort aus („doch nicht etwa") und wird vermöge einer gewissen Urbanität des Ausdrucks auch da gebraucht, wo vielmehr eine bejahende Antwort gewünscht und erbeten wird, so fast regelmäßig bei Epiktet diss. I, 7, 11 u. 16; III, 1, 6; 14, 13; 22, 69; IV, 5, 14. Daß das hier nicht angeht, liegt auf der Hand. — Neben *ἔδραμον* das voranstehende *τρέχω* als Konj. zu fassen, ist abgesehen davon, daß man statt dessen eher Optativ erwarten sollte, bei Fassung des Satzes als indirekte Frage unveranlaßt cf Buttmann l. l., auch Fritzsche p. 176, der früher *μήπως* — *ἔδραμον* als direkte Frage gefaßt hatte.

würden, fährt Pl fort: „Aber nicht einmal Titus, der sich in meiner Begleitung befand, wurde, während er doch ein Grieche war, gezwungen oder genötigt sich beschneiden zu lassen.“ [v. 3] Die Einführung des Namens Titus durch οὐδέ zeigt, daß noch viel weniger andere Griechen und überhaupt Nichtjuden bei Gelegenheit oder in folge der Verhandlungen zu Jerus. zur Annahme der Beschneidung gezwungen wurden. Dies aber setzt voraus, daß der Versuch gemacht worden war, alle Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen. Wie völlig dieser Versuch bei den Verhandlungen des Pl mit der Muttergemeinde und ihren Oberhäuptern scheiterte, beweist das Beispiel des Titus, welcher mit seinen beschnittenen Lehrern Pl und Barn nach Jerus. gekommen war und als Unbeschnittener unter den beschnittenen Christen Jerus.'s verkehrte, diesen also ein viel empfindlicheres Ärgernis hätte sein müssen, als die unbeschnittenen Christen im fernen Antiochien und in Cilicien. Das Beispiel des Titus beweist, wie wenig anstößig ihnen die Unbeschnittenheit von Heidenchristen war; es beweist dies aber selbstverständlich nur dann, wenn Titus unbeschnitten blieb. Sowohl die Anknüpfung von v. 3 durch ἀλλά an die Aussage über das, was Pl in Jerus. getan hat (v. 2), als das ὁ σὺν ἐμοί, welches auf συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον v. 1 zurückweist, läßt keinen vernünftigen Zweifel daran zu, daß die negative Aussage von v. 3 sich auf die Zeit der Anwesenheit des Pl und Titus in Jerus. bezieht, daß also Titus als Hellene d. h. als unbeschnittener Heide nach Jerus. gekommen ist. Die Meinung aber, daß Titus in Jerus. beschnitten worden sei, und daß Pl diese Tatsache zwar nicht bestreite, aber behaupte, es sei das nicht zwangsweise geschehen, sondern sei eine freiwillige Konzession gewesen, [3]) würde eine Niederlage des Pl bedeuten, wie sie nicht kläglicher gedacht werden könnte. Er hätte den von ihm bekehrten (Tt 1, 4) Heiden Titus als eine Verkörperung seiner gesetzesfreien Predigt nach Jerusalem mitgenommen, und da er ihn als beschnittenen Proselyten des Judentums wieder nach Antiochien brachte, hätte er an ihm ein bleibendes Denkmal seines Unvermögens, dieses Ev. in Jerus. zur Anerkennung zu bringen, bei sich gehabt. Die ebenso hochfahrende als feige Verhüllung der für ihn schimpflichen Tatsache hätten seine Gegner in Nachäffung seiner Worte mit dem Satz erwidern können: „Nicht einmal den Titus, der bei dir war, konntest du vor der Beschneidung

[3]) Unter Voraussetzung des gewöhnlichen Textes von v. 5 wagten diese Deutung Didymus (Cramer, Cat. III, 308, 5 zu AG 18, 8) Pel. (s. unten A 12), Rückert S. 73f., Reiche p. 15. 21 und Spitta, Die AG S. 195—201, die beiden letzteren mit der Annahme, daß die Beschneidung des Titus vor der Reise nach Jerus. in Antiochien stattgefunden habe; Renan, St. Paul (1869) S. 87ff. 316. ohne sich, soviel ich sehe, irgendwo zu der von ihm zu Grunde gelegten LA ohne οἷς οὐδέ förmlich und mit Gründen zu bekennen.

schützen: nicht einmal dein persönliches Eintreten für deinen unbeschnittenen Schüler und Schützling hat die Muttergemeinde dazu vermocht, auf die Beschneidung der Heidenchristen zu verzichten." Damit ist schon gesagt, daß diese wunderliche Auslegung auch einen durchaus anderen Text erfordern würde. Nicht die Person des Titus, sondern die Verneinung, daß Zwang an ihm geübt wurde, mußte hervorgehoben, und nicht an seine Eigenschaft als Nichtjude, sondern an die Tatsache, daß er beschnitten wurde, mußte erinnert werden. Von den möglichen Formen, den angeblichen Gedanken des Pl auszudrücken, wäre z. B. eine: *ὁ μὲν οὖν Τίτος . . . περιετμήθη, ἀλλ' οὐ κατ' ἀνάγκην ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον.*[4]) Daß bloße *οὐκ ἠναγκάσθη* kann um so weniger die gar nicht erwähnte tatsächliche Beschneidung als Voraussetzung miteinschließen, als *ἀναγκάζειν* sehr häufig gar nicht den von Erfolg begleiteten Zwang, sondern nur die Anwendung von moralischen oder physischen Zwangsmitteln, den Versuch jemand zu zwingen, ausdrückt.[5]) So ist es auch hier zu verstehen. Nicht nur daß Titus unbeschnitten blieb, sollte gesagt werden, sondern daß niemand dies auch nur gebieterisch forderte und den Pl oder den Titus dazu drängte und nötigte, nämlich niemand von den Leuten, welchen Pl damals in Jerus. sein Ev zur Begutachtung vorlegte, weder die Muttergemeinde noch deren Oberhäupter. Von anderer Seite war damals, wie wir bereits sahen, allerdings die Forderung gestellt, daß alle Heidenchristen beschnitten würden, und aus v. 4 f. ist zu schließen, daß Vertreter dieser Partei damals in Jerus. anwesend waren. Aber ob sie es gewagt haben, diese Forderung jetzt auf Titus anzuwenden, ist mindestens zweifelhaft, jedenfalls hat Pl hier keinen Anlaß, ein etwaiges Drängen derselben auf Beschneidung des Titus zu erwähnen, da er es in v. 1—3 nur erst mit der Muttergemeinde und ihren anerkannten Auktoritäten zu tun hat, von diesen aber die allgemeine Forderung der Judaisten abgewiesen und damit das Ev. wie es Pl unter den Heiden predigte, anerkannt wurde. Erst mit *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* v. 4 wendet er sich Leuten zu und zwar, wie der Artikel zeigt, einer bestimmten, den Lesern bekannten Gruppe von Leuten, welche er gleich durch diese ersten Worte von der Christenheit ausschließt. Denn *ψευδάδελφοι* sind ja nicht unaufrichtige, der Lüge ergebene Christen, sondern Leute, die sich lügnerischer Weise für Brüder d. h. Christen ausgeben.[6])

---

[4]) Cf Phlm 14 oder nach 1 Pt 5, 2 *οὐκ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως.*

[5]) Gl 2, 14 (daß ein einziger Heidenchrist dem moralischen Zwang, den Pt ausübte, nachgegeben und jüdische Lebensweise angenommen habe, ist v. 13 nicht gesagt, mußte aber gesagt werden, wenn es geschehen war); Gl 6, 12 (die heidenchristlichen Gal. hatten sich noch nicht beschneiden lassen); Lc 14, 23; 2 Mkk 6, 18.

[6]) 2 Kr 11, 26 cf *ψευδαπόστολος* 2 Kr 11, 13, *ψευδοπροφήτης* Mt 7, 15 Bd I, 311. Das Urteil ist viel schärfer als 1 Kr 5, 11 *ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος.*

Eben dieses Urteil wird durch παρεισάκτους[7]) noch verstärkt. Nebenher, verstohlener Weise, gleichsam durch eine Hintertür sind sie eingeführt worden. Der passive Begriff weist nicht unmittelbar, wie das folgende παρεισῆλθον (cf Rm 5, 20), auf ein tadelnswertes Tun dieser Leute, sondern enthält eher einen Tadel gegen diejenigen, welche sie eingeführt oder hereingelassen haben, und das Urteil: man hätte sie gar nicht aufnehmen oder hereinlassen sollen. Da aber ψευδάδελφοι lediglich an ihr Verhältnis zur Brüderschaft (1 Pt 5, 9), zur Christenheit überhaupt denken läßt, wird auch das davorgestellte Attribut hierauf zu beziehen sein. In die christliche Gemeinde sind sie eingeschmuggelt worden. Mag immerhin die Unaufrichtigkeit, mit welcher sie dem Ev zufielen und Aufnahme in die Gemeinde begehrten (cf AG 8, 13. 21; 15, 5) das Meiste dazu beigetragen haben, daß sie aufgenommen wurden und jetzt lügnerischer Weise sich als Brüder ausgeben können, so ist doch ihr Eintritt in die Gemeinde hier nicht als ihre Tat dargestellt. In dem folgenden Relativsatz dagegen ist von einem selbstwilligen, zweckbewußten Handeln derselben Leute gesagt: „Sie haben sich eingeschlichen, um wie Spione unserer Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, aufzulauern und mit der ferneren Absicht, daß sie uns zu Knechten machen.“ Die schwach bezeugte LA καταδουλώσωνται oder -σονται würde den Sinn ergeben, daß sie den Pl und die, welche er mit sich zusammenfaßt, zu ihren Knechten, oder sich zu deren Herren machen wollten. Die LA καταδουλώσουσιν[8]) sagt und meint auch wohl nicht mehr, als daß die Eindringlinge die anderen um ihre Freiheit bringen und sie unter irgend ein Joch zwingen wollten.[9]) Dieses Sicheinschleichen in ein fremdes

[7]) Das Verb 2 Pt 2, 1; Polyb. 1, 18, 3 (pass. neben παρεισπίπτειν); 2, 7, 8; 6, 31, 13,

[8]) So ℵ A B*C D, unnötiger Weise in καταδουλώσωσιν B³G oder καταδουλεύσωσιν ath. korrigirt cf Blaß § 65, 2. Das nur durch G bezeugte ἵνα μὴ ἡμᾶς καταδουλ. ist vielleicht ein Anzeichen davon, daß der von G aufgegebene occidentalische Text ohne οἷς οὐδέ v. 5 die ursprüngliche Grundlage auch von G bildet. Es könnte dann nämlich, was Bentley eine *praeclara lectio* nannte (Bentl. crit. sacra ed. Ellies p. 43. 98), ἵνα μὴ κτλ. zum folgenden gezogen werden, so daß sich die Konstruktion ergäbe: „wegen der falschen Brüder aber . . . ., haben wir, damit sie uns nicht zu Knechten machen, für einen Augenblick nachgegeben“. [Deißmann, Licht v. O. S. 235 erinnert, daß die Wörter ἐλευθερία u. καταδουλοῦν das Bild vom Sklaven in den Gesichtskreis rücken. Es war mit schweren Strafen verboten, einen losgekauften wieder zum Sklaven zu machen. Indem das Tun der falschen Brüder mit demselben Wort bezeichnet wird, erscheint es erst in seiner ganzen Schimpflichkeit.]

[9]) Cf Gl 5, 1; AG 15, 10; zum Ausdruck Jerem 15, 14 LXX; Herod. 6, 109. Auch 2 Kr 11, 20 braucht das Act. nicht im Sinn des Med. verstanden zu werden. — Zu κατασκοπεῖν, der Tätigkeit des κατάσκοπος (Gen 42, 9—34 sechsmal), paßt παρεισῆλθον (Polyb. I, 7, 3; 8, 4; II, 55, 3) und gibt mit diesem zusammen die lebendige Vorstellung von Spionen oder verkappten Feinden, die in eine fremde Stadt oder Feindesland sich einschleichen.

Gebiet kann nicht wieder, nur unter anderem Gesichtspunkt betrachtet, den Eintritt der falschen Brüder in die christliche Kirche bezeichnen; denn, wie unlauter dem Pl die Gedanken erschienen sein mögen, mit welchen sich jene zum Ev bekannten oder die Taufe begehrt hatten, so wäre es doch eine gar zu ungeheuerliche Anklage, daß sie ausschließlich oder wesentlich zu dem Zweck Christen geworden seien, um andere Christen ihrer christlichen Freiheit zu berauben. Zu dieser Auffassung kann auch die Anknüpfung durch *οἵτινες* nicht veranlassen, als ob dies überall wie ein *quippe qui* eine Tatsache (Zustand, Umstand, Eigenschaft) einführte, welche der Hauptaussage zur Begründung oder Erklärung dient, und nicht ebensogut umgekehrt eine Tatsache, welche aus dem Inhalt der Hauptaussage abfolgt und sich erklärt.[10]) Der Relativsatz bringt eine weitere Tatsache zur Charakteristik der falschen Brüder in Erinnerung. Sie haben sich als solche auch dadurch erwiesen, daß sie unter der Maske von Brüdern und Freunden sich in feindseliger Absicht auf ein Gebiet begaben, wo sie nichts zu suchen und zu sagen hatten. Während Pl auch hier die äußeren Tatsachen, die er beleuchtet, als den Lesern bekannt voraussetzt, gibt er doch auch uns Fernstehenden durch ἡμῶν und ἡμᾶς zu erkennen, welches dieses Gebiet gewesen sei. Unter diesem „Wir" können ja nicht sämtliche Christen verstanden werden, etwa auch die Muttergemeinde samt ihren Häuptern; denn zu diesen konnten jene nicht wie Spione heranschleichen, da sie von jeher mitten unter ihnen lebten: und deren Stellung in bezug auf Freiheit oder Knechtschaft haben sie nicht anzugreifen gewagt. Sie haben sich vielmehr da eingeschlichen, wo Pl und Barn wirkten und die maßgebenden Lehrer waren. Aus Gl 1, 21 und AG 15, 1. 23 können wir das Gebiet näher bestimmen; es war die überwiegend heidenchristliche Gemeinde von Antiochien und die von dort abhängigen Gemeinden Syriens und Ciliciens. Pl spricht aber nicht von der Freiheit der dortigen Heidenchristen, gegen welche der judaistische Angriff nach v. 2. 3. zunächst gerichtet war, sondern faßt sich und Barn und die übrigen jüdischen Christen in Antiochien (cf v. 13) mit den dortigen Heidenchristen zusammen. Es handelt sich um die Freiheit, welche man in Christo, als Christ besitzt, welche also auch die echten jüdischen Christen besitzen, welche sie aber verloren haben würden, wenn die Judaisten mit ihrer Forderung durchgedrungen wären, daß alle Christen durch Annahme der Beschneidung dem mosaischen Gesetz sich unterwerfen. Es fragt sich nun, was um der falschen Brüder willen geschehen ist, welche v. 4 nach der Art ihres Eintritts in die Kirche und nach

[10]) *ὅστις* heißt nicht nur „als ein solcher, welcher", sondern auch „welcher als solcher". Für letzteres cf Gl 4, 24 (*ἥτις*); Mt 7, 15; Lc 1, 20; 10, 42; 15, 7; Eph 1, 23; 2 Th 1, 9.

ihrem feindseligen Verhalten gegen die unter dem Einfluß des Pl stehende, überwiegend heidenchristliche Kirche charakterisirt sind. Ist an der Echtheit des zu dieser Charakteristik überleitenden δέ v. 4 nicht zu zweifeln,[11]) so beginnt hiemit auch ein neues Satzgefüge, dessen Fortsetzung hinter v. 4 zu erwarten ist. Denn die Versuche, unter Anerkennung und Berücksichtigung des δέ den so beginnenden neuen Hauptsatz aus dem vorigen zu ergänzen, sind verwerflich, mag man ein περιετμήθη oder ein οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι ergänzen.[12]) Schon der Umstand, daß geradezu Gegenteiliges zur Ergänzung vorgeschlagen worden ist, zeigt, daß kein verständiger Schriftsteller sich in wichtiger Sache einer so zweideutigen Ellipse bedienen konnte. Statt der zweiten Ergänzung müßte übrigens, um den gewollten Sinn zu erreichen, οὐ περιετμήθη δέ oder ἀκρόβυστος δὲ διέμεινεν oder dgl. ergänzt werden oder vielmehr geschrieben sein; denn nur diese positiv oder negativ zu benennende Tatsache fand möglicher Weise wegen der falschen Brüder statt, nicht aber das ganz andere, daß kein Zwang in entgegengesetzter Richtung geübt wurde (s. vorhin S. 86). Noch unmöglicher ist die erste Ergänzung; denn die vorher mindestens noch nicht ausgesprochene Tatsache, daß Titus beschnitten wurde,

[11]) Auch Hippol. in Dan. I, 15 (berl. Ausg. S. 24, 20) läßt es in seiner Anführung des unvollständigen Satzes v. 4 nicht aus. Nur Marcion hat es gestrichen, um die Verbindung mit dem vorigen möglich zu machen cf GK II, 498. Den stärksten Beweis für seine Echtheit liefern die Alten, welche zu demselben Zweck das in ihren Texten vorgefundene δέ für überflüssig erklärten und in der Auslegung glaubten ignoriren zu dürfen, so Thdr p. 16f. unter grundloser Berufung auf häufige Nachlässigkeiten des Pl in bezug auf Konjunktionen cf Thdrt und Cramer's Cat. z. St. Schon früher hatte Hier. geradezu die Echtheit des *autem* in Frage gestellt und doch nicht zu verhindern gewagt, daß sogar das stärkere *sed* in die Vulg überging. Der Hauptgrund zu diesen exegetischen Gewaltstreichen lag in der von diesen Auslegern für echt gehaltenen LA οἷς οὐδέ v. 5. Da der mit v. 4 begonnene neue Satz ohne Fortsetzung zu bleiben schien, meinten sie διὰ τ. π. ψευδ. zu v. 3 ziehen zu dürfen, was bei Nichtberücksichtigung oder gar Tilgung des δέ keine Schwierigkeit mehr machte. Titus wurde nicht wegen der falschen Brüder gezwungen sich beschneiden zu lassen. Es ergab sich dann entweder der Gedanke: weil falsche Brüder vorhanden waren, widerstanden wir jeder Versuchung, den Titus zu beschneiden (s. folgende A). oder: trotz der falschen Brüder, die das forderten, wurde er nicht beschnitten.

[12]) Ersteres Pel.: *reddit causas, quare circumciderit* (v. l. cur circumcidit Titum), *non quod illi circumcisio prodesset, sed ut scandalum imminens vitaretur.* So im wesentlichen die meisten, welche annehmen, daß Titus wirklich beschnitten worden sei. Dagegen Aug. und Thdr: gerade die Rücksicht auf die falschen Brüder und deren weitreichende böse Absichten sei der Grund gewesen, warum Titus und Pl sich nicht zur Beschneidung des ersteren zwingen ließen, während sie unter anderen Umständen die Beschneidung des Titus wohl hätten zugeben mögen. So noch Bengel, Fritzsche u. a., welche alle δέ entweder wie Thdr mit Bewußtsein ignoriren, oder es als ein erläuterndes fassen, was doch hinter einem negativen Satz kaum nachzuweisen sein dürfte.

mußte deutlich und an betonter Stelle ausgesagt werden, etwa in der Form: περιετμήθη δὲ διὰ κτλ., ganz abgesehen davon, daß das Gegenteil dieser angeblichen Tatsache schon aus v. 3 (s. vorhin S. 86) und vollends aus v. 5 nach dem diesen exegetischen Künsten zu Grunde liegenden gewöhnlichen Text (οἷς οὐδέ) sich ergibt. Denn wenn Pl und seine Begleiter um der falschen Brüder willen die Beschneidung des Titus geschehen ließen, hatten sie damit jenen die denkbar größte Konzession gemacht, und es wäre eine geradezu lächerliche Prahlerei, diesem Bekenntnis einer völligen Niederlage die Behauptung anzuhängen: „nicht einmal für einen Augenblick haben wir den falschen Brüdern nachgegeben". Und vollends der v. 5 genannte Zweck des angeblich so tapferen Widerstandes wäre unbegreiflich; denn die Beschneidung des Titus in diesem Augenblick wäre das sicherste Mittel gewesen, in der Folgezeit alle Heidenchristen der Beschneidung und dem ganzen Gesetz zu unterwerfen. Ist also nicht zu bezweifeln, daß mit v. 4 eine neue Periode beginnt, welche nicht mehr von der Beschneidung oder Nichtbeschneidung des Titus handelt, so fragt es sich um die Fortsetzung der in v. 4 begonnenen Periode. Unter der Voraussetzung des in der ganzen Masse der griech. Hss. vorliegenden Textes von v. 5 (οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν κτλ.) folgt zunächst ein zweiter von τ. π. ψευδαδέλφους abhängiger Relativsatz, ferner ein von diesem abhängiger Absichtssatz, dann aber v. 6 ein mit δέ eingeführter neuer Satzanfang, welcher schon wegen dieser Anknüpfung jedenfalls nicht einen regelrechten Abschluß des mit διὰ δὲ τ. π. ψευδαδέλφους nur erst begonnenen Hauptsatzes, aber ebensowenig eine Fortsetzung der beiden zwischen inneliegenden Relativsätze oder gar des dem zweiten derselben angehängten Absichtssatzes bringt. Ist der seit dem 4. Jahrhundert zur Herrschaft gelangte Text von v. 5 echt, so tritt mit v. 6 eine Anakoluthie in vollstem Sinne dieses Wortes ein. Es folgt nicht etwa in grammatisch inkorrekter Form eine Aussage, die inhaltlich als Vollendung des mit διὰ δὲ τοὺς π. ψ. v. 4 begonnenen Satzes zu verstehen wäre, sondern es folgt die Aussage einer von einem ganz anderen Kreis von Personen ausgehenden Handlung, und diese anscheinend ganz neue Aussage verläuft wiederum anakoluthisch, um, wenn nicht alles trügt, endlich in v. 9 ihren Abschluß zu finden. Man braucht kein blinder Verehrer des altkirchlichen Schriftverständnisses zu sein, um in dieser noch immer verbreiteten Annahme durch die Tatsache beunruhigt zu werden, daß kein Ausleger der alten Kirche in v. 6 ff. eine anakoluthische Fortsetzung oder Wiederaufnahme des mit v. 4 begonnenen Hauptsatzes gesucht und gefunden hat,[13]) daß ferner auch die alten Versionen diese Annahme

[13]) Vielleicht macht jener Dunkelmann unter dem falschen Namen Primasius eine Ausnahme, wenn er (Migne 68 col. 587) schreibt: *nam*

durchweg wenigstens nicht deutlich ausdrücken, und daß gerade diejenigen alten Ausleger, welche den gewöhnlichen Text von v. 5 zu Grunde legten, zu den vorhin erörterten Vergewaltigungen von v. 4 sich verleiten ließen, weil es ihnen unmöglich schien, in v. 6 ff. die, wenn auch anakoluthische, Fortsetzung einer mit v. 4 begonnenen Periode zu erkennen. Sollten sie nicht mit dieser Voraussetzung ihrer unerträglichen Auslegungen im Recht sein? Gewiß hat Pl nicht selten angefangene Satzgefüge anakoluthisch weitergeführt. Ein Beispiel liefern gleich die Sätze v. 6—7; cf 1 Tm 1, 3 ff. Besonders durch parenthetische, außerhalb der Konstruktion des begonnenen Satzgefüges stehende Zwischenbemerkungen läßt er sich von der ursprünglich beabsichtigten Satzbildung ablenken. Hier aber liegt nichts Derartiges vor. Es stand nichts im Wege, hinter den regelrecht eingefügten kleinen Nebensätzen (*οἵτινες* . . . *οἷς οὐδέ* . . . *ἵνα*) fortzufahren: *οἱ δοκοῦντες* . . *δεξιὰς ἔδωκάν μοι* oder dgl. Es besteht aber auch kein Grund, den Textus receptus von v. 5, der entweder zu der unwahrscheinlichen Annahme einer unveranlaßten Anakoluthie hinter v. 5 oder zu formell und materiell gleich unannehmbaren Mißdeutungen von v. 4 f. zwingt, als ein unantastbares Heiligtum anzusehen. Die ältesten Textzeugen, welche noch unmittelbar zu uns reden, haben *οἷς* nicht; und die glaubwürdigsten unter ihnen auch nicht *οὐδέ*.[14]) Was zunächst das letztere anlangt, so ist doch jedenfalls begreiflicher, daß man die Negation nachträglich einsetzte, als daß man sie, wenn sie ursprünglich in allen Texten zu finden war, beseitigte. Nicht nur für einen Marcion, sondern auch für katholische Leser war es ein schwer zu ertragender Gedanke, daß Pl, der sich eben erst gerühmt hat, daß er nicht einmal die Beschneidung des einen Titus habe geschehen lassen, nun bekennen sollte, er habe zeitweilig in irgend einem Stück nachgegeben, und zwar nicht etwa in Rücksicht auf ehrliche, nur noch in ihrer Erkenntnis schwache Christen oder zum Zweck der Gewinnung von Juden und Heiden, die noch zu gewinnen waren, sondern um einiger Leute willen, denen er den Christennamen abspricht und die feindseligsten Absichten beimißt. Dazu kam, daß der Text ohne *οὐδέ* im Dunkeln ließ, worin die Nachgibigkeit bestanden haben sollte. Denn auf den Gedanken, darunter die Beschneidung des Titus zu verstehen, ist kein alter Vertreter der LA ohne *οὐδέ* gekommen (s. Exc. I); er ist eine spätere Entdeckung einiger Vertreter der LA *οἷς οὐδέ*. Durch Einschiebung des *οὐδέ* wurde die Frage erledigt. Der Satz beschrieb dann die Standhaftigkeit des Pl bei den Verhandlungen

---

impleto (= *incompleto*, unvollendet) *sensu, quem coeperat, alium introduxit, quo expleto redit ad coeptum. „ab his autem, qui videbantur“* etc.

[14]) Die genauere Darlegung der Textüberlieferung s. in Excurs I. Außerdem cf besonders Klostermann, Probleme S. 36—91.

in Jerus., von welcher die Nichtbeschneidung des Titus nur ein Beispiel war. Seiner Entstehung nach ist das hiesige *οὐδέ* mindestens ebenso durchsichtig wie das unechte *οὐ* Rm 4, 19. Ist aber *οὐδέ* eine Interpolation, so kann auch *οἷς* nicht echt sein. An sich wäre ja denkbar, daß ursprüngliches *οἷς* (mit oder ohne *οὐδέ*) nachträglich beseitigt worden wäre, um statt eines unvollendeten entweder anakoluthisch in v. 6 sich fortsetzenden, oder nur unsicher aus v. 3 zu ergänzenden Satzes einen in v. 4—5 abgeschlossenen Satz zu gewinnen. Aber die Geschichte des Textes würde hiedurch unverständlich werden. Das *οὐδέ* ist mindestens um ein Jahrhundert früher nachzuweisen als *οἷς*. Ohne dieses lasen jenes Marcion um 150, vielleicht um 170—180 der älteste syr. Übersetzer und noch um 370 gewisse Leute, von welchen Victorin es bezeugt. Im Orient geht die Bezeugung des *οἷς* vielleicht bis auf Orig. zurück; im Abendland war es bis um 370—380 unbekannt. Denn die Angabe des Hier., wonach die lat. Bibel bis zu seiner Zeit *quibus* ohne *neque* gehabt haben soll, ist nachweislich falsch (Exc. I). Da nun *οἷς* nur in Verbindung mit *οὐδέ* überliefert ist, *οὐδέ* aber ohne *οἷς* viel früher nachweisbar ist, als mit *οὐδέ*, so muß *οἷς* eine spätere, erst auf grund der LA Marcions und anderer entstandene Interpolation sein. Der wahrscheinliche Grund dieses jüngeren Einschubs wird der gewesen sein, daß man eine Angabe der Personen vermißte, welchen Pl nicht nachgegeben habe; das *διὰ τοὺς π. ψ.* v. 4 konnte nicht im Sinn eines Dativs verstanden werden, und wie Marcion die Apostel samt der Muttergemeinde als die Personen zu denken, welchen Pl einen unbeugsamen Widerstand entgegengesetzt habe, widersprach der katholischen Ehrerbietung gegen die Urapostel. Man hatte genug an Gl 2, 11—14 zurechtzulegen und zu deuteln. Nur den falschen Brüdern, welche man scharf von den Uraposteln unterschied, konnte Pl so unbeugsamen Widerstand geleistet haben. Auf diese wurde durch Einschub des *οἷς* das vorgefundene *οὐδέ πρὸς ὥραν κτλ.* bezogen. Freilich verdarb man dadurch das Satzgefüge und bahnte den künstlichen Ergänzungen desselben aus v. 3 den Weg. Aber wann wären die klugen Verbesserer des Altertums wirklich klug gewesen? Von einer überwiegenden Bezeugung des so allmählich entstandenen Vulgärtextes kann nicht geredet werden. Abgesehen von Marcion, S[1] und den *quidam* bei Victorinus, welche wohl ein *οὐδέ*, aber noch kein *οἷς* kannten, stehen der Masse der uns erhaltenen griech. Hss als Zeugen eines Textes ohne *οἷς* und ohne *οὐδέ* gegenüber: 1. der griech.-lat. D*, 2. die griech. Bibeln, welche Irenäus und Tertullian in Händen hatten, 3. die älteste lat. Übersetzung des NT's, also gewiß auch die dieser zu Grunde liegende griech. Bibel, 4. sehr viele sowohl griech. als lat. Hss, von welchen Victorin um 370 dies bezeugt. Die

unter 2—4 genannten griech. Bibeln sind größtenteils, wenn nicht sämtlich, älter als die ältesten griech. Hss, die wir besitzen. Daß א B etc. erhalten, die gleichzeitigen und noch viel älteren aber, welche weder *οὐδέ* noch *οἷς* hatten, verloren gegangen sind, sollte für den heutigen Textkritiker doch nicht mehr, als ein vielleicht beklagenswerter, aber für die Wissenschaft gleichgiltiger Zufall sein. Erklärt sich die Entstehung des doppelten Einschubs, zuerst von *οὐδέ*, dann auch noch von *οἷς*, wie gezeigt ohne Schwierigkeit, so besteht kein Grund, den erheblich früher bezeugten Text ohne diese Zutaten zu verschmähen, zumal dieser von den teils schon hervorgehobenen teils noch zu erwähnenden Schwierigkeiten nicht gedrückt wird, unter welchen die Ausleger des Vulgärtextes zu seufzen haben.

Pl schrieb also: „Wegen der eingeschlichenen falschen Brüder aber . . . . gaben wir für einen Augenblick vermöge der Unterordnung nach.“ Die lat. Übersetzung *subiectioni*[15]) ergibt den unmöglichen Gedanken, daß die eigene Unterordnung des Pl und seiner Genossen die Macht sei, welcher dieselben Männer nachgaben (oder nicht nachgaben). Der Artikel vor *ὑποταγῇ* verbietet es aber auch, hierin eine bloße Verstärkung von *εἴξαμεν* zu finden: „wir gaben gehorsamst nach“. Die Unterordnung war vielmehr ein Verhalten, wodurch es ihnen möglich wurde nachzugeben, oder in und mit welchem sie Nachgibigkeit bewiesen.[16]) Es leuchtet doch wohl ein, daß das selbständig neben *εἴξαμεν* stehende *τῇ ὑποταγῇ* mit einem *οὐδέ* beim Verbum unverträglich ist. Das Nichtnachgeben könnte ja nicht durch gehorsame Unterordnung, sondern nur durch trotzige Behauptung der Unabhängigkeit zu Stande kommen. Auch von hier aus ergibt sich die Unmöglichkeit des Vulgärtextes. Die *ὑποταγή* ist als eine bestimmte Größe vorgestellt; da sie aber nicht eine dem Menschen anhaftende Eigenschaft und nicht an sich eine Tugend ist, welche jedem Christen zur Verfügung steht, so daß es sich nur fragt, ob er sie im einzelnen Fall betätigen will, sondern ein Verhalten, welches je nach Umständen berechtigt oder verwerflich ist, so wird durch den Artikel auf eine bestimmte, dem Leser bekannte, von Pl und seinen Genossen geübte Selbstuntergebung hingewiesen, worin sie

[15]) So d g. Iren. lat. (auch Tert.), Vict., Abstr, Aug., Hier. z. St., auch wohl Vulg (obwohl Lucas Brug. dies als Fehler rügt), daher sehr fraglich, ob Aug. epist. 89, 12 p. 362, 18 *subiectione* schrieb.

[16]) Phl 2, 3 vermöge der Demut, welche die Christen besitzen, schätzen sie einander höher als sich selbst; AG 6, 7 *ὑπήκουον τῇ πίστει* nicht = *τῷ εὐαγγελίῳ* Rm 10, 16, sondern vermöge ihres Glaubens wurden und waren sie gehorsam, sie standen in der *ὑπακοῇ πίστεως* (Rm 1, 5); Rm 4, 20 vermöge des Glaubens, den er längst bewiesen, nun aber aufs neue unter erschwerenden Umständen behauptete, erstarkte Abraham auch leiblich: Rm 11, 20; 2 Kr 1, 24; auch Gl 5, 13 v. l.

zugleich Nachgibigkeit gegen eine an sie gestellte Forderung bewiesen haben. Die Frage, wem sie sich untergeordnet und wem sie nachgegeben haben, ist zunächst mit Sicherheit negativ zu beantworten: nicht den falschen Brüdern; denn es wäre nicht einzusehen, warum Pl *διὰ δὲ τοὺς π. ψευδ.* statt des erforderlichen *τοῖς δὲ π. ψευδ.* geschrieben hätte. Um so weniger kann dies die Meinung sein, als bisher durch keine Silbe angedeutet wurde, daß Pl in Jerus. mit den falschen Brüdern zu verhandeln gehabt habe, oder daß diese ihm dort unstatthafte Zumutungen gemacht haben. Nach v. 1—3 hatte er es nur mit der Muttergemeinde und deren Oberhäuptern zu tun. Diesen also hat er sich damals gehorsam untergeordnet, wie ein Kind den Eltern oder das Weib dem Gatten, wie der Knecht seinem Herrn, der Untertan seiner Obrigkeit.[17]) Und vermöge dieser zunächst innerlichen Stellungnahme zu den Hochangesehenen in Jerus. hat er auch äußerlich nachgegeben, einer Zumutung entsprochen, der er sonst widersprochen haben würde. Er hat es für einen kurzen Augenblick, unter Berücksichtigung besonderer damals obwaltender Umstände getan (*πρὸς ὥραν*), ohne damit ein Verhältnis dauernder Abhängigkeit von den Auktoritäten in Jerus. einzugehen. Als einen bestimmten und bekannten Vorgang aber konnte Pl das *εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* nur darum einführen, weil er ihn bereits erwähnt hatte. Daß er mit Barn und Titus nach Jerus. reiste und der dortigen Gemeinde, besonders aber den Auktoritätspersonen daselbst sein Ev zur Begutachtung vorlegte und von ihnen Antwort auf die Frage begehrte, ob sein ganzes bisheriges Wirken ein eitles sei, als ob er selbst seiner Sache nicht gewiß wäre: das war in der Tat eine vorübergehende Unterordnung unter die Auktorität der *δοκοῦντες*, welche gegen seine früher und später bewiesene Unabhängigkeit stark abstich.[18]) Indem er sich dazu entschloß, nach Jerus. zu

[17]) Lc 2, 51; 1 Tm 3, 4; — Eph 5, 22; 1 Pt 3, 1. 5f.; — Tt 2, 9; 1 Pt 2, 18; — Rm 13, 1; Tt 3, 1; 1 Pt 2, 13.

[18]) Dies ist die Deutung, welche Irenäus und der richtig verstandene Tert. ihrem Text gaben, und welche Hier. unter der von ihm nicht anerkannten Voraussetzung, daß dies der echte Text sei, gelten ließ s. Exc. I. Abstr's Deutung auf die Beschneidung des Timotheus bedarf keiner Widerlegung; aber auch die von Vict. mit einiger Schüchternheit mehr angedeutete, als ausgesprochene, neuerdings von P. Ewald Prot. RE. XI, 701 warm verfochtene Beziehung von v. 5 auf das Aposteldekret, mutet dem Leser Unmögliches zu, und zwar auch dem mit der Geschichte des Apostelkonzils vertrauten Leser. Wollte Pl die als bekannt vorausgesetzte Unterordnung unter die *δοκοῦντες* und die damit bewiesene Nachgibigkeit in etwas anderem erkannt haben, als in den v. 1—2 in Erinnerung gebrachten Tatsachen, so mußte er diese andere Tatsache nennen, wie bekannt sie den Lesern sein mochte. Es war das nicht nur ein stilistisches Gebot, sondern auch sachlich wichtiger als die Erwähnung des Titus v. 1 und 3. Überdies sagt die AG nichts davon, daß Pl und Barnabas sich den *δοκοῦντες* unterordneten oder einer Forderung derselben nachgaben, indem sie es

reisen und dort sein Ev dem Urteil eines Petrus und Jakobus zu unterbreiten, gab er aber auch einer an ihn und Barn gestellten Anforderung nach. Daß die Apostel sie aufgefordert haben sollten, nach Jerus. zu kommen und ihre strittig gewordene Predigt unter den Heiden ihrem Urteil zu unterstellen, ist weder bezeugt, noch wahrscheinlich. Die falschen Brüder können wegen der sprachlichen Form ihrer Erwähnung in diesem Satz ebensowenig die sein, deren Forderung sie nachgaben, als die, welchen sie sich unterordneten. Eher wäre an die Gemeinde von Antiochien zu denken, wenn man nicht vorzieht, ein sachliches Dativobjekt, wie *τῇ ἀνάγκῃ*[19]) oder dgl. in Gedanken zu ergänzen. Daß Pl versichert, in folge einer Offenbarung nach Jerus. gegangen zu sein v. 2, schließt nicht aus, daß die Reise eine Nachgibigkeit gegen eine von außen kommende Nötigung war, und dies um so weniger als Pl dort nur für seine Person eine Offenbarung als das Bestimmende genannt hat, hier dagegen von sich und seinen Genossen redet. Von hier aus ergibt sich dann auch ein sehr einfaches Verständnis der Angaben über die Veranlassung (v. 4 *διὰ κτλ.*) und über den Zweck (v. 5 *ἵνα κτλ.*) der bewiesenen Nachgibigkeit und Unterordnung unter die *δοκοῦντες*. Die Veranlassung war das Einschleichen und Auftreten der falschen Brüder in Antiochien. Aus eigenem Bedürfnis und Antrieb wären die Heidenmissionare nicht nach Jerus. gereist und würde namentlich Pl nicht den dortigen Auktoritäten sein Ev zur Begutachtung vorgelegt haben. Aber den bösen Absichten und dem schädlichen Einfluß jener Spione glaubten sie nicht anders wirksam entgegentreten zu können, als dadurch, daß sie ein ihnen günstiges Urteil der *δοκοῦντες* herausforderten, auf deren praktische und theoretische Stellung zu Gesetz und Beschneidung die falschen Brüder sich beriefen. In Jerus., von wo die Spione ausgegangen waren, mußte der Kampf entschieden und wo möglich die Quelle zukünftiger Störungen ähnlicher Art verstopft werden. Mit der so verstandenen Veranlassung ist auch bereits der Zweck der Reise gegeben: *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ*[20]) *πρὸς ὑμᾶς*. Die hier wiedereintretende Anrede der Leser kann ebenso wie 1, 3. 6—9. 11. 13. 20

---

unterließen, gegen das Dekret zu protestiren. Nach AG 16, 4 cf 21, 25 wäre dieses Nichtprotestiren auch nicht ein *πρὸς ὥραν εἴκειν*, sondern Pl ist zeitlebens dabei geblieben, auf jeden Protest gegen das Dekret zu verzichten. [Vgl. Zahn AG S. 499.]

[19]) Cf Aesch. Agam. 1071 (Dindorfs Verszählung); *τοῖς πάθεσι* 4 Mkk 1, 6 cf 6, 35 *ὑπείκειν ταῖς ἡδοναῖς*. Man könnte statt *εἴξαμεν* ein unklassisches *ἥξαμεν* vermuten (cf Lobeck ad Phryn. p. 743 f., im Konjunktiv vielleicht Lc 13, 35; Ap 2, 25; 3, 9), das würde heißen „wir kamen nach Jerus. oder waren dahin gekommen“.

[20]) *διαμένῃ* ist durch A G zu schwach bezeugt und läßt sich aus dem permaneat der älteren Lateiner (dgr, Abstr, Vict. Aug., perseveret Iren. lat.) nicht sicher erweisen.

nur die gal. Gemeinden und auch nicht, wie wenn bei ὑμᾶς ein τὰ ἔθνη als Apposition stünde (Eph 3, 1), diese als Vertreter der gesamten Heidenwelt oder der ganzen heidenchristlichen Kirche bezeichnen. Da ferner πρός c. acc. niemals soviel wie ἕως, μέχρι oder ἄχρι bedeutet, so kann auch nicht gesagt sein, daß die Absicht gewesen sei, dafür zu sorgen, daß die Wahrheit des Ev unverkürzt erhalten bleibe, bis das Ev zu den damals noch nicht bekehrten Gal. oder den sämtlichen noch zu bekehrenden Heiden gelange (so Hofmann u. a.), was überdies ein Verbum der Bewegung erfordern würde cf 2 Kr 10, 13f.; AG 9, 38, und zwar nach Analogie von 1, 16 ein solches im Conj. praes., nicht aor., wenn es nämlich galt, nicht einen damals bereits mit Bewußtsein verfolgten Zweck, sondern ein seither erreichtes Ziel der Haupthandlung anzugeben. Es ist also πρὸς ὑμᾶς, wie so oft in Verbindung mit Verben, die einen ruhenden Zustand bezeichnen, ein „bei euch", nur so von παρ' ὑμῖν unterschieden, daß durch πρός zugleich eine lebendige Beziehung zu den so eingeführten Personen ausgedrückt ist.[21]) Und warum sollte der Wahrheit des Ev, welche bei, unter und in denen, die sie im Glauben aufnehmen, eine das ganze Leben bestimmende Macht ist, nicht ein solches Verhältnis zu den Gemeinden zugeschrieben werden! Wenn aber Barn und Pl mit der Reise nach Jerus. und bei den dortigen Verhandlungen von der Absicht beseelt waren, daß die Wahrheit des Ev bei den gal. Gemeinden und in ihrer Wirkung auf diese ununterbrochen fortbestehe, so müssen damals diese Gemeinden bereits bestanden haben. Obwohl der Angriff, gegen welche sie ihre eigene christliche Freiheit und die durch sie gestifteten heidenchristlichen Gemeiden zu verteidigen und im Besitz des wahren Ev zu erhalten hatten, zunächst nur in Antiochien stattfand und gegen die dortigen Gemeindezustände gerichtet war, so galt er doch gemäß seiner prinzipiellen Natur allen aus den Heiden gesammelten Gemeinden, und nichts war natürlicher, als daß Pl und Barn auch an die durch ihre gemeinsame Arbeit gestifteten Gemeinden in Südgalatien (oben S. 9ff.) dachten und um deren Besitz an evangelischer Wahrheit und Freiheit in Sorge waren. Wie berechtigt dies war, beweist der Gl. Nachdem Pl v. 1—5 dargelegt hat, welche Veranlassungen und Zwecke ihn und Barn zu der Reise nach Jerus. bestimmt und bei den dortigen Verhandlungen geleitet haben, und nur v. 3 an eine nicht eingetretene Einzeltatsache erinnert hat, welche zeigt, wie wenig die Besorgnis, die auch sie dabei beunruhigen mochte, durch irgend welchen Mißerfolg bestätigt wurde, beschreibt er v. 6—10 positiv,

[21]) Cf Gl 1, 18; 4, 18. 20; 1 Kr 16, 6f.; 2 Kr 1, 12; 1 Th 3, 4; Mt 13, 56; Jo 1, 1; 1 Jo 1, 2, auch 2 Th 3, 1, wo durch πρὸς ὑμᾶς nicht nur der Lauf des Wortes Gottes zu den Lesern, sondern auch die Verherrlichung desselben bei und an ihnen örtlich bestimmt wird.

wie die Auktoritäten in Jerus. sich zu ihm gestellt haben. Er bezeichnet sie wiederum mit dem die Meinung der Judaisten widerspiegelnden Ausdruck wie v. 2, diesmal aber in seiner vollständigeren Form (oben S. 81 A 104), als die Männer, die für etwas Bedeutendes galten und gelten [v. 6]. Ehe er aber ausspricht, was von seiten dieser Männer ihm gegenüber geschehen sei, drängt es ihn, die Anwendung eben dieser Benennung der älteren Apostel und sonstigen Notabeln in Jerus. gegen Mißverständnis zu verwahren. Da er im folgenden zu berichten hat, wie völlig sie in der damals schwebenden Streitfrage zu seinen Gunsten entschieden haben, konnte es den Anschein gewinnen, als ob er seinerseits auf ihre hervorragende Stellung hinweise und in seinem eigenen Interesse auf ihre Auktorität poche, um seine Gegner zum Schweigen zu bringen, anstatt durch sachliche Gründe diese zu entwaffnen. Darum unterbricht er den kaum begonnenen Satz durch die Zwischenbemerkung: „was immer für Leute sie waren, ist mir gleichgiltig oder geht mich nichts an". Zeitpartikel kann *ποτέ* hier nicht sein.[22]) Vom Standpunkt der Gegenwart, von welchem aus das Praes. *διαφέρει* gesagt ist, könnte die Zeit der Verhandlungen in Jerus., in deren Erörterung Pl seit v. 1 begriffen ist, nur durch *τότε* bezeichnet werden. Eine Erinnerung aber an die weit hinter jenem Zeitpunkt zurückliegende Zeit, da sie durch den persönlichen Verkehr mit Jesus ausgezeichnet wurden, könnte zwar wohl durch ein *ποτέ* im Sinne eines *olim* zeitlich bestimmt werden cf 1, 13, wäre aber übrigens ganz anders auszudrücken gewesen; denn ihr persönliches Jüngerverhältnis zu Jesus war nicht eine damals, da sie mit ihm verkehrten, ihnen eignende, später aber abhanden gekommene Eigenschaft der Apostel, sondern eine Kette von Erlebnissen, auf welcher ihr nachmaliges Ansehen für alle Zeit beruhte cf 1 Kr 9, 1—6; 15, 5—8; 1 Pt 5, 1; 2 Pt 1, 16—18; Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1—5. Eine solche Er-

---

[22]) So die alten Lat. *(aliquando)* bei verschiedenartigster Deutung, aber auch viele Neuere: Wieseler, Lightfoot u. a. Die oben angenommene engere Verbindung von *ποτέ* mit *ὁποῖοι* zu einem Pronomen indef. hat schon S[1] vorausgesetzt, indem er *ποτέ* unübersetzt läßt s. folgende A. Angesichts der sonstigen Gewöhnlichkeit dieses Gebrauchs von *ποτέ* hat es wenig zu bedeuten, daß es bei Pl und im NT sonst nicht so vorkommt. (Die Interpolation Jo 5, 4 bietet nur das ähnliche *οἵῳ* oder *ᾧ δήποτε* oder *δηποτοῦν*, aber auch v. l. *δ' ἄν*.) Cf Blaß § 71, 3; Kühner-Gerth II, 518 A 3. Ein Unterschied der Bedeutung in direkter oder indirekter Frage, in selbständiger Interjektion (Herodot 7, 16; Aesch. Agam. 160 *ὅστις ποτ' ἐστίν*), oder in abhängigem Nebensatz (Xenoph. republ. Laced. 1, 1 *ἐθαύμασα ὅτῳ ποτε τρόπῳ τοῦτ' ἐγένετο*, Herodot 8, 65; Soph. Oed R. 697; Epict. diss. III, 22, 31) ist nicht nachzuweisen und von da aus die Abhängigkeit des Satzes von *οὐδέν μοι διαφέρει* nicht zu beanstanden (gegen Hofmann). Überall, wo *ποτέ* nicht Zeitpartikel ist, stellt es die Sache als unbestimmt dar und verallgemeinert dadurch. Auch das vergleichbare *ὅστις ἄν* oder *ἐάν* verändert seine Bedeutung nicht nach jener Unterscheidung cf Gl 5, 10 einerseits, Mt 10, 33 andrerseits.

innerung wäre aber hier auch ganz unangebracht; denn die parenthetische Benennung gilt der Benennung der älteren Apostel als *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι*, welche die zur Zeit des Apostelkonvents und bis in die Gegenwart hinein bestehende Geltung dieser Männer in der Kirche bezeichnet. Es ist also *ποτέ* eine an das indirekte Fragwort *ὁποῖοι* angehängte Partikel, welche demselben den Sinn von *qualescunque, quiqui* verleiht. Pl hätte auch *εἰσίν* statt *ἦσαν* schreiben können; denn sie sind noch immer *οἱ δοκοῦντες*. Natürlicher aber war es, das Prät. zu gebrauchen, weil er von ihnen als den damals in Jerus. mit ihm Verhandelnden redet. Ihr schon damals bestehendes hohes Ansehen hätte sie verleiten können, einen Druck auf ihn auszuüben, oder den Pl, in der Vertretung seiner Sache Schwäche zu zeigen (cf Kühner-Gerth I, 145). Daneben war doch das Praes. *διαφέρει* am Platz, weil Pl den eben jetzt von ihm wiederholten Ausdruck *τῶν δοκούντων κτλ.* erläutern und den Schein abwehren will, als ob er jene jetzt so nenne, um mit der hohen Auktorität der Männer groß zu tun, welche sich damals so entschieden zu ihm und seiner Sache bekannt haben. Eines solchen Fehlers machen die Judaisten sich schuldig, nicht Pl. Warum nicht, zeigt die unverbunden an die erste Zwischenbemerkung sich anschließende zweite: *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*. Durch diese stark bezeugte und ihrer Auffälligkeit wegen gewiß ursprüngliche Wortfolge [23]) fällt aller Ton auf *πρόσωπον*, die in die Augen fallende Außenseite des Menschen, wozu vor allem auch das *δοκεῖν εἶναί τι*, die gesellschaftliche Stellung und dgl. gehört, im Gegensatz zu dem oft verborgenen inneren Wert. Dahingegen, daß Gott im Unterschied von den schwachen Menschen sich durch jenes nicht blenden läßt, und daß der Mensch hierin seinem Vorbild folgen soll, wie Pl damals es tat und jetzt in seinem Bericht wiederum tut, sind zwei alte Wahrheiten,[24]) von denen die erste nicht betont, die zweite gar nicht eigens ausgesprochen zu werden braucht. Letztere ist deutlich genug dadurch ausgedrückt, daß Pl seine Gleichgiltigkeit gegen die *δόξα* der Auktoritätspersonen durch

[23]) Sie wurde leicht dahin geändert, daß *πρόσωπον* teils hinter *θεὸς ἀνθρ.* (D*G), teils vor *ἀνθρ. θεός* (einige Min.) gestellt wurde. Versionen und gelegentliche Citate kommen hiefür ebensowenig in Betracht, wie in bezug auf *θεός* oder *ὁ θεός* (so א AP). Wie frei übersetzt z. B. S[1]: „Diejenigen aber, die dafür angesehen werden, daß sie etwas seien — was sie aber sind, kümmert mich nicht; denn Gott sieht das Gesicht der Menschen nicht an — jene aber fügten mir nichts hinzu".

[24]) Cf zur Sache Rm 2, 11; Eph 6, 9; Kl 3, 25; AG 10, 34; 1 Pt 1, 17; Deut 10, 7; 1 Sam 16, 7; Sir 32, 12f. (al. 35, 14f.); der Ausdruck im NT genau so nur Lc 20, 21 (dagegen *βλέπειν εἰς πρ.* Mt 22, 16; Mr 12, 14), LXX als Übersetzung von נשא פנים Mal 1, 8. 9; 2, 9; Thren 4, 16; Sir 4, 22. 27; 32, 13 (al. 35, 16, im Verse vorher auch *δόξα προσώπου* = *προσωποληψία* = משא פנים), daneben auch für dasselbe *θαυμάζειν πρόσ.* Deut 28, 50; Job 22, 8; Prov 18, 5 cf Jud 16 und noch andere Verba.

den allgemeinen Satz von Gottes Nichtberücksichtigung der Außenseite der Menschen begründet. Nicht die allgemeine Wahrheit (*πρόσ.* — *λαμβάνει*), sondern nur der Satz (*ὁποῖοι* — *διαφέρει*), welchem sie zur Bestätigung beigefügt war, kann in dem weiteren durch *γάρ* angeknüpften Satz eine Begründung oder Rechtfertigung finden: „denn m i r legten die Angesehenen nichts zur Begutachtung vor". Es sollte sich von selbst verstehen, daß *προσανατίθεσθαι* hier keine andere Bedeutung haben kann, als 1, 16, zumal es sich anerkanntermaßen auf dieselbe Verhandlung bezieht, welche 2, 2 durch das wesentlich gleichbedeutende *ἀνατίθεσθαι τὸ εὐαγγέλιον* ihrem wesentlichen Inhalt nach kurz bezeichnet war. Daß unter den wenigen Beispielen, welche bisher aus der Literatur für diesen Gebrauch von *προσανατίθεσθαι* beigebracht worden sind, keines mit einem unzweideutigen Akkusativobjekt sich findet,[25]) hat um so weniger zu bedeuten, als auch das ganz gleichbedeutende *προσαναφέρειν* und das beinah gleichbedeutende *ἀνατίθεσθαι* ihr Objekt bald mit *τί*, bald mit *περί τινος* beifügen.[25]) Die Übersetzung „sie legten mir nichts dazu auf, machten wir keine weitere Auflage", welche schon im Altertum gegen die richtige Deutung eines Thdr u. a. sich geltend zu machen suchte, hat nicht nur die Analogie der gleichartigen Stellen 1, 16; 2, 2 gegen sich. Sie kann überhaupt keinen Sprachgebrauch für sich aufweisen.[26]) Es ist ferner nicht abzusehen, wie der Umstand, daß die *δοκοῦντες* dem Pl keine weiteren Verpflichtungen zu denjenigen, die er freiwillig übernommen hatte, hinzu auferlegten, seine Behauptung rechtfertigen sollte, daß es ihn nichts angehe oder kümmere, was für Leute sie waren. Endlich kommt so das sowohl an sich als durch seine Stellung stark betonte *ἐμοί* statt eines einfachen *μοί* an tonloser Stelle nicht zu seinem Recht. Indem Pl sagt: „m i r legten die

---

[25]) S. oben S. 65 A 78. In dem dortigen Citat aus Chrysipp ist aus dem vorigen *τὸ ὄναρ* als Objekt zu ergänzen, cf auch das ganz gleichbedeutende *ἀνατίθεσθαί τι πρός τινα* bei Alciphron. Dort auch schon Belege für die Konstruktion von *προσαναφέρειν* mit *περὶ* c. gen. Diod. Sic. XVII, 116 extr.; Polyb. 17, 9, 10; Acta Thomae ed. Bonnet p. 124, 7, mit acc. Dion. Hal. VI, 56, 5 und ohne ausgesprochenes Objekt Polyb. 31, 19, 4; ebenso *ἀνατίθεσθαι* mit *πετὶ* c. gen. Polyb. 22, 24, 11; 2 Mkk 3, 9 und mit acc. AG 25, 14; Gl 2, 2; Acta Barn. ed. Bonnet p. 293, 10. Ganz so wir: „etwas" oder „über etwas" berichten. [Euth. Zig. = *οὐδὲν προσεδίδαξάν με.*]

[26]) Xenoph. mem. II, 1, 8 heißt *προσαναθέσθαί τι*: „zu der Last, die man jedenfalls tragen muß, sich noch eine weitere Last aufladen", entsprechend dem Gebrauch von *ἀνατίθεσθαι* „sich eine Last aufladen" Luc. dial. mar. 8, 2. Ebensowenig vergleichbar ist *ἀνατίθεσθαι* (*τὴν παρθένον*) *ἐπὶ τὸν ἵππον* Luc. Tox. 52; (mit zu ergänzendem Objekt: das Gepäck) *ἐπὶ τὰ ὑποζύγια* Xen. anab. II, 2, 4. — Der Gedanke, den man finden wollte, wäre allenfalls durch *προσανέθηκαν, ἀνέθηκαν*, besser durch *ἐπέθηκαν* (Mt 23, 4; AG 15, 10) oder *προσεπέθηκαν* auszudrücken gewesen. Wie wenig der Text zu solcher Umdeutung ein Recht gibt, zeigen die mannigfaltigen Surrogate, deren sich Chrys. p. 37f. bedient.

δοκ. nichts zur Begutachtung und Entscheidung vor", spricht er auch aus oder bringt eigentlich nur in Erinnerung, was er bereits v. 2 gesagt hatte, daß vielmehr er j e n e n eine Sache vorgetragen hat. Wer einem anderen eine Sache und vollends eine so wichtige, sein ganzes Lebenswerk ausmachende Sache zur Prüfung und Entscheidung vorlegt, macht ihn dadurch zu seinem Richter, und für den menschlichen Richter gibt es keine größere Versuchung, als „die Person anzusehen". Da aber Pl damals nicht von den *δοκ.* zum Urteil über ihr Wirken aufgefordert und gleichsam zum Richter eingesetzt war, sondern umgekehrt, so bestand für ihn gar keine Versuchung, sich durch die Rücksicht auf deren hohes Ansehen bestechen zu lassen und überhaupt ihre Personen schärfer ins Auge zu fassen. So dient der Satz zur Erklärung und Rechtfertigung des scheinbar hochmütigen *οὐδέν μοι διαφέρει*. Alles aber von *ὁποῖοι — προσανέθεντο* ist eine Kette von drei kleinen Zwischensätzen, welche außerhalb des Baus des mit *ἀπὸ δὲ τ. δ. εἶναί τι* begonnenen Satzes stehen. Auch noch *ἀλλὰ τοὐναντίον* [v. 7] im Sinne eines „sondern im Gegenteil (ich ihnen)" in diese Parenthese hineinzuziehen,[27]) empfiehlt sich nicht. Denn da mit *ἰδόντες* die mit *ἀπὸ τ. δ.* begonnene Periode nicht regelrecht sich fortsetzt, erscheint es unerträglich, daß die anakoluthische Fortsetzung nicht entweder durch ein *ἰδόντες οὖν* als Wiederaufnahme des fallengelassenen Fadens gekennzeichnet oder durch syntaktische Verbindung mit dem letzten Zwischensatz verdeckt sein sollte. Eine solche ist aber durch *ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες κτλ.* hergestellt. Zu dem richtig verstandenen Verneinungssatz vorher bildet nun freilich nicht die mit *ἀλλά* eingeleitete Hauptaussage, welche erst nach mancherlei Zwischensätzen endlich mit *δεξιὰς ἔδωκαν* v. 9 eintritt, ein Gegenteil. Aber es genügt auch, zumal bei einer in so natürlicher Ungezwungenheit sich fortbewegenden Rede, daß das zunächst hinter *ἀλλά* von den *δοκοῦντες* Ausgesagte zu dem v. 6[b] Verneinten in dem durch *τοὐναντίον* ausgedrückten Verhältnis stehe. Verneint war, daß die *δοκ.* sich und ihre Angelegenheit dem Pl zur Begutachtung vorgelegt und ihm ein Urteil darüber abgefordert

---

[27]) So S[1], ferner einige Ungenannte, gegen die Thdr polemisirt, in neuerer Zeit Hofm. Dieser wollte dadurch zugleich die kühne Behauptung rechtfertigen, daß der mit *ἀπὸ δὲ τ. δοκ.* begonnene Satz hinter den drei oder vier Zwischensätzen mit *ἰδόντες* regelrecht sich fortsetze S. 94. 98. Es soll sich der Satz ergeben: Von seiten der Angesehenen haben Jakobus, Petrus und Johannes, da sie sahen u. s. w., mir die rechte Hand gegeben. Sollten aber aus dem, wie auch Hofm. annimmt, weiteren Kreise der *δοκοῦντες* jene drei hervorgehoben werden, so mußte doch wohl *ἐκ* oder der bloße Genitiv statt *ἀπό* stehen. Es mußten ferner, wenn der Leser den Satz verstehen sollte, die drei Namen gleich bei dem Übergang der Rede zu ihnen, also vor *ἰδόντες* genannt sein. Wie die Worte lauten, können als Subjekt von *ἰδόντες* und *γνόντες* nur die eben erst wieder erwähnten *δοκοῦντες* gedacht werden.

haben. Des Richters Sache aber ist es, die ihm vorgelegte Sache zu besehen und dann ein richterliches Erkenntnis zu gewinnen und auszusprechen. Das hat Pl damals nicht getan, weil für ihn kein Anlaß dazu vorlag, und er enthält sich noch jetzt im Rückblick auf jene Verhandlungen des Urteils über den Grund oder Ungrund des hohen Ansehens der *δοκ.* Diese vielmehr hatten über ihn und seine Sache zu urteilen und sind darnach verfahren. Sie haben die ihnen vorgelegte Sache des Pl betrachtet und haben gesehen (*ἰδόντες*), daß Pl mit dem Ev der Unbeschnittenheit betraut sei, und sie haben die ihm verliehene Gnade erkannt und anerkannt (*γνόντες*). Dies hat zur Voraussetzung, daß Pl ihrem Urteil seine Sache unterbreitet hatte, und bildet insofern ein Gegenteil zu der verneinten Tatsache, daß sie ihm irgend etwas zur Entscheidung vorgelegt haben und zu seiner Zurückhaltung jedes Urteils über sie. Aus dem Bericht des Pl über seine Predigt unter den Heiden (cf v. 2) und, wie der erklärende Zwischensatz v. 8 zeigt, aus seiner Erzählung von den sichtbaren Beweisen göttlicher Mitwirkung, welche seine Predigt begleitet hatten, sahen die *δοκ.*, daß er sich nicht eigenwillig zum Heidenmissionar gemacht habe cf 1, 1, sondern von obenher, von Gott und Christus, mit dem Ev der Unbeschnittenheit betraut worden sei und zwar ganz entsprechend der Tatsache, daß, und der Art, wie Petrus mit dem Ev der Beschneidung betraut worden war. *Εὐαγγέλιον* heißt nicht die Tätigkeit des Predigens, sondern die gepredigte und zu predigende Heilsbotschaft Gottes und Christi an die Menschheit cf 1, 7. Als solche ist das Ev ein Gut, das Gott dem einen oder anderen Menschen zur Verwaltung anvertrauen kann 1 Th 2, 4; 1 Tm 1, 11; Tt 1, 3; 1 Kr 9, 17 cf Rm 3, 2. Mit der Natur des Gegenstandes ist aber gegeben, daß das Anvertrauen desselben den Auftrag in sich schließt und wesentlich mit dem Auftrag zusammenfällt, das Ev zu predigen. Darin liegt auch die Möglichkeit, je nach dem Kreis von Menschen, welchen der eine und der andere mit dem Ev betraute Mann dieses zu bringen beauftragt ist, ein Ev der Unbeschnittenheit und ein Ev der Beschneidung zu unterscheiden. Daß hier der doppelte Stand und Zustand die in demselben befindlichen Menschen bedeutet (Rm 2, 26; 3, 30; Eph 2, 11; Phl 3, 3), daß also *ἀκροβυστίας* und *περιτομῆς* nicht einen gegensätzlichen Inhalt zweier verschiedener Evangelien bezeichnet, daß vielmehr das Ev, sofern es für die Beschnittenen von dem Ev unterschieden wird, sofern es für die Unbeschnittenen bestimmt ist und ihnen gepredigt werden soll,[28]) liegt auf der Hand

[28]) Cf Mt 15, 26 *τὸν ἄρτον τῶν τέκνων*. Entsprechend dem weitschichtigen Gebrauch des Genitivs im biblischen Griechisch kann da, wo wir nur entweder „Mission unter den Juden" oder „Judenmission" sagen, auch *ἀποστολή* und *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* stehen cf *μετοικεσία Βαβυλῶνος* Mt 1, 11 Bd I, 47 A 11. Nur für unser Sprachgefühl erscheint diese Verbindung bei *εὐαγγ.* weniger hart als bei *ἀποστολή*, weil *εὐαγγελίζεσθαι*,

und ergibt sich zum Überfluß aus v. 8, wo der Sendung der Beschneidung d. h. zu dem Volk der Beschnittenen die Sendung *εἰς τὰ ἔθνη* gegenübertritt. Eine wesentliche Verschiedenheit des Inhalts kann zwischen den beiden Evv, die Pl hier unterscheidet, nicht bestehen, da die Beauftragung des Pl und des Pt mit dem einen und dem anderen gleichmäßig auf Gott zurückgeführt wird, und weil es nach 1, 6 f. nur ein einziges dieses Namens wertes Ev gibt, das eine Ev Christi, welches das Judenev des Pt und das Heidenev des Pl cf 2, 2 unter sich begreift. Inwieweit aber die Verschiedenheit des Bodens und des Hörerkreises, womit der Judenmissionar und der Heidenmissionar es zu tun haben, auf die Stoffe und Formen der beiderlei Predigt des einen und einzigen Ev von Einfluß sein möge, hatte Pl und hat sein Ausleger hier zu erörtern keinen Anlaß. Eine Tatsache, welche erklärt, daß die *δοκ.* die göttliche Beauftragung des Pl als eine derjenigen des Pt gleichartige erkannten, bringt, wie die Anknüpfung durch *γάρ* zeigt, v. 8: „Denn der, welcher für Pt wirksam war in bezug auf die Sendung an die Beschnittenen, war für mich wirksam in der Richtung auf die Heiden". Der auffällige Ausdruck kann jedenfalls nicht besagen, daß Gott durch sein Wirken dem Pt dazu verholfen habe, daß er eine Sendung zu den Beschnittenen erhielt, was doch eine gar zu sonderbare Umschreibung der Tatsache wäre, daß er von Christus zum Apostel mit der besonderen Bestimmung für Israel erwählt worden sei, oder daß er von Gott oder durch Jesus diese Sendung, diesen Auftrag empfangen habe cf Gl 1, 1; Rm 1, 5; Mt 10, 5 f. 16. Auch würde die Bedeutung des *εἰς* in den beiden gegensätzlichen Näherbestimmungen des doppelten *ἐνεργεῖν* eine ganz verschiedene sein. Ebenso wenig ist die Rede von einem Wirken Gottes in und durch Pt und Pl in der einen und der anderen Richtung; denn *ἐνεργεῖν* kann sich seiner Bildung und dem Sprachgebrauch nach nicht so mit folgendem Dativ verbinden, daß das *ἐν* der Komposition als Präposition zum Dativ gehörte.[29])

---

nicht aber *ἀποστέλλειν* die Personen, welchen gepredigt wird, im Akk. bei sich haben kann Gl 1, 9; 1 Pt 1, 12.

[29]) Im Unterschied von Verben wie *συνεργεῖν, συμπάσχειν, ἐμβαίνειν, ἐμπαίζειν*, deren *συν-* oder *ἐν-* den in sich vollständigen Begriff des Simplex in Beziehung zu einer andern Person oder Sache setzt, ist *ἐνεργεῖν* (*ἐνεργής*) von *ἐν ἔργῳ εἶναι* u. dgl.) gebildet, wie *ἐμποδίζειν* von *ἐν ποσίν*. Es heißt ursprünglich entweder intrans. in Tätigkeit sein, treten, oder trans. ins Werk setzen, durch Arbeit beschaffen und bewirken. Der Ort, wo, oder die Person, in welcher und durch welche das Subjekt wirkt, wird daher nie im Dativ, sondern stets mit selbständigem *ἐν* beigefügt Mt 14, 2; 1 Kr 12, 6; Gl 3, 5; Eph 2, 2; 3, 20; Kl 1, 29. Zur Konstruktion c. dat. pers. cf Prov 31, 12 vom guten Weibe *ἐνεργεῖ τῷ ἀνδρὶ ἀγαθά* (v. l. *ἀγαθὸν καὶ οὐ κακόν*), für die Konstruktion mit *εἰς* cf Polyb. 3, 6, 5 *ἐνήργησε καὶ παρεσκευάσατο πρὸς τὸν πόλεμον*, auch mit Umschreibung des Ziels Polyb. 18 (al. 17), 14, 8 *ὅσα πρὸς δόξαν καὶ τιμὴν ἀνῆκεν*, und für die Verbindung beider Konstruktionen trotz der Begriffsverschiedenheit der Verba Rm 8, 28.

Es kann also *Πέτρῳ* und *ἐμοί* nur ein Dat. commodi sein und *εἰς* nur die Richtung bezeichnen, in welcher sich das den beiden Aposteln dienliche Wirken Gottes bewegte. Die Vorstellung ist verwandt mit der durch *συνεργεῖν τινι* ausgedrückten, nur daß letzteres ein gleichartiges und in der Absicht oder dem Erfolg zusammentreffendes Wirken zweier Subjekte bezeichnet, dagegen *ἐνεργεῖν τινι*, zumal wenn es wie hier durch seine Stellung betont ist, nur das einem anderen zu gute kommende Wirken des Subjekts hervorhebt. Gott hat den einen wie den anderen Apostel nicht sich selbst überlassen und selber müßig ihrer Arbeit zugeschaut, sondern ist in unverkennbarer Weise für sie tätig gewesen. Dann können nur die *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις* als *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* gemeint sein cf 2 Kr 12, 12 und vor allem AG 15, 12. Es müssen diese den Pl auf seinen Berufswegen begleitenden und unterstützenden Wunderzeichen mit denjenigen, welche Pt erlebt hatte, damals in Jerusalem verglichen worden und jenen gleichartig befunden worden und hieraus erkannt worden sein, daß Pl für die Heidenmission ebenso von Gott zum Führer bestimmt sei, wie Pt für die Predigt in Israel. Mit dieser in v. 7 beschriebenen, durch v. 8 erklärten Einsicht wird nicht identisch sein, was die Worte *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι* [v. 9] sagen. Gewiß konnte Pl den ihm gegebenen Beruf, den er v. 7 als ein verantwortungsvolles und mühevolle Arbeit erforderndes Verwalteramt bezeichnet hatte cf 1 Kr 4, 1; 9, 17, auch als eine ihm zugefallene Gunstbezeugung betrachten cf 1 Kr 3, 10; Rm 15, 15; Eph 3, 2. 8; doch aber hier nicht, nachdem er bereits v. 7 die Übertragung des Amts als einen Gegenstand des *ἰδεῖν* der Auktoritätspersonen genannt hatte. Das neue Part. *γνόντες* fordert ein wirklich neues Objekt. Gnade hat Pl aber auch reichlich erfahren in der Ausübung seines Berufs, nämlich durch die Erfolge, die ihn Gott hat erzielen lassen 1 Kr 15, 10; 2 Kr 4, 15 cf AG 4, 33; 11, 21. 23; 15, 4; 21, 19. Diese dem Pl geschenkte Gnade erkennen heißt anerkennen, daß es ein wahres Christentum sei, zu welchem seine Predigt den Heiden verholfen hat 1 Pt 5, 12; AG 15, 7—11. Wenn nun der mit *ἀλλά* v. 7 bereits eingeleitete Hauptsatz nicht ohne Nennung der Namen Jk, Kephas und Johannes als seines Subjekts an die beiden Partizipialsätze sich anschließt, so muß das einen sachlichen Grund haben; denn syntaktisch ist die Nennung der drei Männer entbehrlich, da das Subjekt des Hauptsatzes selbstverständlich kein anderes sein kann, als das von *ἰδόντες* und *γνόντες*. Als dieses aber ergab sich *οἱ δοκοῦντες*. Es wäre aber eine pedantische Verkennung der natürlichen Redeweise,[30]) hieraus zu schließen, daß der nun schon drei-

[30]) Eine Verengerung des anfangs weiter gefaßten Subjekts findet

mal in kürzerer oder ausführlicherer Fassung gebrauchte Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* (v. 2. 6) genau denselben Kreis beschreibe, wie die drei Namen v. 9. Auch die Apposition mit ihrem gesteigerten Ausdruck „welche für Säulen galten oder gelten" gibt zu verstehen, daß diese drei die Vornehmsten in dem weiteren Kreise der *δοκοῦντες* sind. Sie sind also auch v. 2. 6—9ᵃ nicht nur mitgemeint, sondern immer in erster Linie gemeint. Hier aber werden sie aus dem größeren Kreise herausgehoben, weil eine Handlung berichtet werden soll, welche nicht wohl von einer größeren Anzahl von Personen vollzogen worden sein kann, sondern im Namen oder auch vor den Augen einer größeren Versammlung von wenigen sie vertretenden Personen vollzogen sein wird. Daß aber dies die Stellung der drei Genannten war, daß sie nicht für sich allein, sondern für die ganze jüdische Christenheit, als deren Säulen sie dastanden, mit Pl und Barn einen Vertrag abgeschlossen haben, liegt auf der Hand. Um so natürlicher war der Übergang von dem weiteren Subjekt *οἱ δοκ.* zu dem engeren *οἱ δοκ. στῦλοι εἶναι.* Als erster wird Jk genannt, dann erst Pt und zuletzt der auch Lc 22, 8; AG 3, 1—11; 4, 13. 19; 8, 14 mit Pt zu einem Paar verbundene Joh.[31]): eine unbegreifliche Ordnung, wenn unter Jk einer der 12 Apostel zu verstehen wäre; denn als der Erste unter diesen galt von jeher Pt. Der Zebedäisohn Jk, welcher auch nicht von seinem Bruder Joh. getrennt sein würde, lebte nicht mehr in dem hier vergegenwärtigten Zeitpunkt, selbst dann nicht, wenn man Gl 2, 1—10 mit AG 11, 30; 12, 25 kombiniren dürfte (s. unten). Es bliebe nur der Alphäisohn übrig, von dessen Bedeutung jede Spur fehlt. Unter dem nackten Namen Jk konnte kein unbefangener Leser einen andern verstehen, als den Jk, von welchem er wenige Minuten vorher 1, 19 gelesen hatte, daß er als der Bruder des Herrn von

---

sich bei Pl wiederholt in verschiedener Form 1 Th 2, 18; 1 Kr 6, 11 (*τινές*). Vergleichbar sind auch solche Schilderungen wie Rm 1, 22 ff.; Hb 11, 33 ff., wo ohne eine Teilung in die Einen und die Andern von einer Vielheit ausgesagt wird, was doch im einzelnen immer nur von einem Teil der Gesamtheit gilt.

[31]) Diese Ordnung haben alle rein griech. Hss., die orient. Versionen, auch r und Vulg. Dazu Eus. Emes. bei Cramer p. 32: Jk sei vorangestellt, weil er der Herr des Orts d. h. der Bischof von Jerus. war. Die Voranstellung von Pt (DG dg, Abstr Aug. Hier. z. St., Goth, auch Marcion GK II. 499) erklärt sich leicht aus der Erwägung, daß dem Pt als erstem Apostel überhaupt die erste Stelle gebühre, zumal v. 7. 8 nur er genannt war. Vergleichbar ist die bei den älteren Lat. im Unterschied von den Griechen übliche Voranstellung des 1 Pt oder beider Ptbriefe vor Jk. Auch die vereinzelt vorkommende Versetzung des Jk an die dritte Stelle (Tert. c. Marc. IV, 3; ganz unsicher, ob auch Vict., p. 14 cf p. 7. 15?) würde sich, wenn sie als Text sicher überliefert wäre, leicht daraus erklären, daß man die beiden im NT verbundenen Apostel beisammen haben und den Nichtapostel erst hinter sie gestellt wissen wollte.

den beiden gleichnamigen Aposteln zu unterscheiden sei. Seine Voranstellung setzt voraus, daß er bei den Verhandlungen in Jerus. eine hervorragende Stelle einnahm. Dazu kam, daß, wie man aus 2, 12 entnehmen kann, die Judaisten jener Zeit wie die Ebjoniten des 2. und 3. Jahrhunderts sich auf diesen Jk mit dem Zunamen der Gerechte als ihre oberste Auktorität beriefen und ihn höher stellten als alle Apostel cf Forsch VI, 279f. Auf die Ansprüche der Judaisten nimmt Pl hier auch insofern Rücksicht, als er im Unterschied von v. 7. 8, wo nur *Πέτρος* überliefert ist, v. 9 wieder wie 1, 18 *Κηφᾶς* schreibt (oben S. 70 A 84). Ihrem Munde ist jedenfalls auch die Bezeichnung der drei Männer als *στῦλοι*, als Tragsäulen der Kirche entlehnt (oben S. 83 A 1). Mag sonst *δεξιάν* oder *δεξιὰς διδόναι* ein bereits zur Metapher gewordener Ausdruck für einen Vertrags- oder Friedensschluß sein (1 Mkk 6, 58; 11, 62; Jos. bell. IV, 2, 2), so muß doch hier, wo von einem vorangegangenen Streit oder auch nur von einem gespannten Verhältnis zwischen Pl und den *δοκοῦντες* jede Andeutung fehlt, es sich also nur um die äußere Darstellung der jetzt zum vollen Bewußtsein gekommenen Übereinstimmung zwischen ihnen im Gegensatz zur feindseligen Haltung der falschen Brüder handeln kann, der Ausdruck im eigentlichen Sinn genommen werden.[32]) Der Zweck der demonstrativen Handlung erforderte aber auch, daß der feierliche Handschlag nicht heimlich zwischen den genannten 5 Männern stattfand, sondern in Gegenwart einer größeren Versammlung, womöglich auch im Beisein von Vertretern der Partei, gegen welche demonstrirt werden sollte. Ob dies eine Versammlung der ganzen Muttergemeinde oder nur der Notabeln war, läßt sich aus dem Zusammenhang nicht bestimmen. Da wir aus v. 2 nicht einmal erkennen, ob je eine Versammlung der Gemeinde und der Auktoritätspersonen oder mehrere solche von der einen oder der anderen Zusammensetzung gehalten wurden, können wir noch weniger die einzelnen Akte, in welchen die ganze Sache verlief, auf diese oder jene Versammlung verteilen. Pl erzählt ja nicht den Verlauf, sondern nennt Anlaß, Zweck und wesentliches Ergebnis der Verhandlungen. Das Ergebnis war, daß die drei Säulenmänner die zwei Heidenmissionare feierlich durch Handschlag als ihre Genossen anerkannten und zwar mit der Bestimmung, daß diese in der Richtung auf die Heiden tätig seien, während sie selbst in der Richtung auf die Beschnittenen arbeiteten.

---

[32]) Außer der reichen Beispielsammlung bei Wettstein cf Jos. ant. XIV, 1, 2: *ταῦτα ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ ἱερῷ συνθέμενοι καὶ ὅρκοις καὶ δεξιαῖς πιστωσάμενοι τὰς ὁμολογίας καὶ κατασπασάμενοι τοῦ πλήθους παντὸς ὁρῶντος ἀλλήλους, ἀνεχώρησαν.* In der Parallelstelle bell. I, 6, 1 *τοῦ λαοῦ περιεστῶτος.* [Über den Handschlag als Zeichen des Vertragsschlusses s. Eger, Rechtsgeschichtliches zum NT 1919 S. 40, ferner Nägeli, Wortschatz S. 24.]

Ohne das den Sinn des Handschlags bestimmende *κοινωνίας*[33]) würde der Vertrag eher den Anschein einer Scheidung zweier unverträglicher Parteien (Gen 13, 8 f.), als einer Vereinigung von Brüdern zu gleichem Zweck gewinnen. Nun aber haben Jk, Pt und Jo den Pl und Barn als Teilhaber an ihrer Berufsarbeit anerkannt,[34]) was die Teilhaberschaft an dem gleichen Heil und Heilsglauben voraussetzt. Nur in der berufsmäßigen Betätigung dieser Gemeinschaft sollen die beiden vertragsschließenden Teile je ihren eigenen Weg gehen. Da *μέν* hinter *ἡμεῖς* schwächer bezeugt ist und leichter zugesetzt als gestrichen wurde, erscheint die vorangestellte Bestimmung, daß Pl und Barn sich der Heidenbekehrung widmen sollen, als die Hauptsache, welche nachträglich durch die entsprechende Bestimmung für die Judenmissionare ergänzt wird. Dadurch, daß diese erklärten, sich auf Israel beschränken zu wollen, wurde die Anweisung für Pl und Barn dahin näherbestimmt, daß von seiten der jüdischen Christenheit ihnen nicht dreingeredet und Ansprüche an sie gemacht werden sollen. Nicht die Tätigkeit der Prediger unter den Juden, sondern die der Heidenmissionare war in Frage gestellt worden (v. 2. 6[b]). Dazu stimmt es, daß der einschränkende Zusatz v. 10 von einer Verpflichtung nur der Heidenmissionare sagt. Während sie übrigens in voller Unabhängigkeit von der Muttergemeinde und deren Oberhäuptern und ohne irgend welche Verpflichtung diesen gegenüber ihrem Beruf nachgehen sollen, sollen sie doch der Armen, selbstverständlich der Armen unter den Christen von Jerus. und Palästina, gedanken d. h. sie tatkräftig durch milde Gaben unterstützen. Durch die Voranstellung von *τῶν πτ.* vor *ἵνα*[35]) wird, auch wenn man *μόνον* nicht zu *τῶν πτ.*, sondern richtiger zum ganzen Satz zieht (Gl 6, 12; Phl 1, 27; 2 Th 2, 7; 1 Kr 7, 39), betont, daß nichts anderes als die äußere Hilfsbedürftigkeit der jüdischen Christen einen Anspruch auf deren Berücksichtigung durch die Heidenmissionare begründen solle. Pl schließt die v. 1 begonnene Erörterung mit der Bemerkung, daß er sich beeilt habe, dieser einzigen übernommenen Verpflichtung nachzukommen, das heißt nicht, daß er seither die Erfüllung dieser Liebespflicht sich habe angelegen sein lassen, was das Perf.

[33]) Cf Jos. bell. IV, 2, 2 *λόγοις φιλανθρώποις καὶ δεξιαῖς πίστεως* und häufige Verbindung von *δεξιαὶ καὶ πίστις* z. B. Jos. ant. XVIII, 9, 3.

[34]) Lc 5, 10; 2 Kr 8, 23; Phl 1, 7; Phlm 17.

[35]) Recht überflüssig war die Umstellung *ἵνα τῶν πτ.* DG. Gerade bei *ἵνα* ist die Voranstellung des Tonworts häufig Jo 13, 29; 2 Kr 2, 4; Kl 4, 16. — *μνημονεύειν* sonst kaum von tatsächlichem Gedenken. Den Übergang dazu bilden Stellen wie Ap 18, 5 (mit dem Entschluß zu strafen cf *μνησθῆναί τινος* in gutem Sinn Gen 8, 1; 30, 22) und 1 Mkk 12, 11 (mit Worten im Gebet, neben *μιμνήσκεσθαι* cf Hb 13, 3, dafür *μνείαν ποιεῖσθαι* Rm 1, 9; Eph 1, 16; 1 Th 1, 2). Von materieller Unterstützung *μνεία* Phl 1, 3 und vielleicht Rm 12, 13 cf Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 186 f.

und auch wohl ein anderes Verb.[36]) erfordern würde, sondern daß er sehr bald nach dem Konvent in Jerus. eine Geldsammlung für die Armen der Muttergemeinde in den unter seinem Einfluß stehenden Gemeinden veranstaltet und das gesammelte Geld nach Jerus. geschickt habe. Nur von sich, nicht auch von Barn versichert er dies, weil dieser gleich nach dem Apostelkonzil sich von ihm getrennt hat (AG 15, 39), also an dieser Erfüllung einer in Jerus. gemachten Zusage nicht beteiligt war. Ist der Gl während der zweiten Missionsreise, etwa in Korinth geschrieben (oben S. 19 f.), so kann sich dies nicht auf die erst mehrere Jahre später unternommene große Kollekte beziehen (2 Kr 8—9; Rm 15, 25—32; AG 24, 17), sondern nur auf eine frühere, die sich auf den Kreis der syrischen, cilicischen und galatischen Gemeinden beschränkte, und auf welche vielleicht 1 Kr 16, 1 zu beziehen ist. Auch diese wird nicht die erste ihrer Art gewesen sein. Denn daß die Unterstützung der Armen unter den Palästinensern als etwas neues gefordert oder erbeten worden sei, ist durch nichts angedeutet, ist auch wenig wahrscheinlich. Es würde dieser Betätigung der Bruderliebe die volle Freiwilligkeit gefehlt haben, welche ihr erst Wert verlieh, und es würde die Bitte der Säulenmänner darum zu einer unfeinen Bettelei herabsinken, wenn die heidenchristlichen Gemeinden unter Leitung des Pl und Barn nicht schon vorher aus freiem Herzensdrang der Armen in Judäa tatkräftig sich angenommen hätten (AG 11, 28—30). Auch die Teilung der Arbeitsgebiete war ja keine neue Organisation der Missionsarbeit, sondern nur eine förmliche Anerkennung dessen, was sich ohne Beschlüsse und Verträge bereits entwickelt hatte. Die Tätigkeit des Pl und Barn unter den Heiden war schon vor dem Konvent eine ebenso vor aller Augen liegende Tatsache, wie daß Jk, Pt und Jo sich der Predigt unter den Juden des hl. Landes widmeten. Während diese ihrer Berufsarbeit nach wie vor unangefochten nachgingen, waren Pl und Barn durch die in die Gemeinde zu Antiochien eingeschlichenen falschen Brüder aus Judäa angegriffen, ihre bisherige Missionspraxis unter Berufung auf die gesetzliche Lebenshaltung der palästinischen Christenheit und ihrer Lehrer als willkürliche Neuerung verurteilt und durch die Forderung, daß nicht nur alle jüdischen Christen das Gesetz zu beobachten, sondern auch alle Heiden-

[36]) *σπουδάζειν* heißt doch zunächst und, wo es in bezug auf ein bestimmtes äußeres Handeln gebraucht ist, regelmäßig: dies eilig, bald tun 1 Th 2, 17; 2 Tm 4, 9. 21; Tt 3, 12, *μετὰ σπουδῆς* Mr 6, 25; Lc 1, 39 cf Phl 2, 28; Tt 3, 13. — *αὐτὸ τοῦτο* wird hier nicht wie 2 Pt 1, 5 und wohl auch Phl 1, 6; 2 Kr 2, 3, ein adverbielles „eben deshalb“ sein, was keinen passenden Sinn ergibt, sondern ist eine nachträgliche Wiederaufnahme von *ὅ*, um zu betonen, daß eben diese eine und keine andere Verpflichtung von Pl übernommen worden sei, daß er diese aber auch pünktlich und sofort zu erfüllen beflissen gewesen sei.

christen sich der Beschneidung zu unterziehen und damit zur Beobachtung des Gesetzes sich zu verpflichten haben (v. 3), die Freiheit und der Friede gestört worden, deren die vorwiegend aus Heiden bestehende antiochenische Gemeinde samt ihren aus dem Judentum hervorgegangenen Lehrern (AG 13, 1) sich bis dahin erfreut hatte. Der Zweck, welchen Pl und Barn mit ihrer hiedurch veranlaßten Reise nach Jerus. verfolgten, ist vollkommen erreicht worden. Die Häupter der Muttergemeinde, auf welche die falschen Brüder sich berufen hatten, haben deren Forderungen zurückgewiesen: sie haben den Pl als einen ebenso wie Pt von Gott und Christus berufenen, aber mit einem besonderen Beruf für die Heidenwelt betrauten Apostel anerkannt (v. 7), haben aber auch in den wunderbaren Ereignissen, welche seine Ausführung dieses Auftrags begleiteten (v. 8), und den Erfolgen, die er dabei erzielt hat (v. 9[a]), Gottesurteile erkannt, wodurch die Art, in welcher Pl unter den Heiden gearbeitet hatte, glänzend gerechtfertigt worden ist. Sie haben endlich in feierlicher und öffentlicher Handlung durch Handschlag ihre Gemeinschaft im Ev und in der Arbeit für das Ev mit Pl und Barn bekräftigt (v. 9[b]). Wenn sie bei dieser Gelegenheit, natürlich unter Zustimmung des anderen Teils, erklärten, daß auch in Zukunft jene fortfahren sollen, in der Heidenmission zu arbeiten, während sie selbst fortfahren, an Israel zu arbeiten (v. 9[c]), so hatte das, da das Neue nur in der ausdrücklichen Feststellung des bereits herausgebildeten Zustandes lag, nur den Sinn, daß die Heidenmissionare in voller Unabhängigkeit von der jüdischen Christenheit Palästinas und fernerhin ungestört durch Glieder der Muttergemeinde, wie die nach Antiochien gekommenen falschen Brüder, eine Kirche aus den Heiden bauen sollen. Gegen die Wiederkehr solcher Störungen, wie die, welche die Verhandlungen in Jerus. notwendig gemacht hatten, sollte die schärfere Abgrenzung der Arbeitsgebiete ein Schutzmittel sein. Unter der Maske von Brüdern waren die Judaisten aus Palästina, wie Spione in ein fremdes Land, in die antiochenische Gemeinde eingeschlichen (v. 4). Jetzt war das Gebiet, auf welchem Pl und Barn arbeiteten, als ein befreundetes, aber von Jerus. unabhängiges Land erklärt. Daß die Meinung nicht war, die an den Wegen der Heidenmission wohnenden Juden gehen den Pl und Barn nichts an, und um die in Palästina wohnenden Nichtjuden habe ein Pt sich nicht zu bekümmern, daß die Teilung vielmehr eine wesentlich geographische war, ergibt sich schon daraus, daß die Gemeinden, an welchen Pl und Barn bisher als Stifter oder Förderer gearbeitet hatten, ebenso wie die später gestifteten Gemeinden in Ephesus, Korinth und anderwärts sämtlich einen mehr oder weniger starken Grundstock von Juden in sich schlossen. Und nicht nur die AG, sondern auch die Briefe des Pl beweisen, daß kein an der Ver-

abredung Beteiligter sie in jenem praktisch ganz undurchführbaren Sinn verstanden hat.[37])

Es gehört nicht zur Auslegung des Gl, den Geschichtsinhalt von 2, 1—10 mit den Angaben der AG gründlich zu vergleichen und zu kombiniren. Einige kurze Bemerkungen dürften jedoch unumgänglich sein. Bis in die neueste Zeit sind von vereinzelten Gelehrten unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit von AG 11, 30; 12, 25 die Tatsachen in Gl 2, 1—10 mit jener Kollektenreise verbunden worden.[37a]) Die entscheidenden Gründe gegen diese Annahme sind folgende: 1) Die Einschiebung der Episode AG 12, 1—24 zwischen den Bericht von der Hinreise des Pl und Barn nach Jerusalem und den Bericht von ihrer Rückkehr nach Antiochien findet nur darin eine befriedigende Erklärung, daß sie Ereignisse erzählt, welche die von den Missionaren in Jerus. vorgefundene Lage der Dinge bedingten. Der Zebedäisohn Jk war hingerichtet; Pt war von Jerus. geflohen, andere Apostel werden seinem Beispiel gefolgt sein. Von einer bei diesem Besuch stattgefundenen Berührung des Pl mit irgend einem Apostel fehlt jede Andeutung. Nur mit den Presbytern (AG 11, 30), an deren Spitze der in Jerus. verbliebene Nichtapostel Jk stand (AG 12, 17 cf 21, 18), hat er es zu tun gehabt. Eben darum hatte Pl keinen Anlaß, im Gl diese Kollektenreise zu erwähnen (s. oben zu 2, 1), und jedenfalls kann er 2, 1—10, wo er von Verhandlungen mit den *δοκοῦντες* in Jerus., insbesondere auch mit Pt berichtet, nicht diese Reise im Auge haben, bei deren Gelegenheit er jedenfalls den Pt, wahrscheinlich aber auch den Jo und die übrigen Apostel gar nicht gesehen hat. 2) Diese Annahme ist chronologisch unmöglich. Ist der Zweck der Episode AG 12, 1—24 vorhin richtig angegeben, so muß die Kollektenreise den darin berichteten Ereignissen, der Hinrichtung des Jk Zebedäi und dem bald darauf im Sommer 44 eingetretenen Tode des Herodes Agrippa I, sehr bald gefolgt sein, also wohl noch im Herbst 44 oder im Winter 44/45 stattgefunden haben. Die Tatsachen in Gl 2, 1—10 fallen aber 17 Jahre später als die Bekehrung des Pl (oben S. 78). Wären diese 17 Jahre von dem Datum der Kollektenreise zu subtrahiren, so müßte die Bekehrung des Pl in den Herbst 27 oder den Winter 27/28 fallen, ein mit jeder denkbaren Chronologie der Geschichte Jesu unvereinbarer Ansatz. 3) Ergibt sich aus Gl 2, 5 (oben S. 96 f.),

[37]) S. oben S. 64 f. zu 1, 16 cf meine Skizzen² S. 70—76; Einl I § 17 A 4; § 21 A 1.

[37a]) [So neuerdings V. Weber, Die antioch. Kollekte, hier S. 83 ff. auch Lit.-Angaben über diese zu Anfang des 19. Jhh. verhältnismäßig beliebte Gleichsetzung. Holtzmann, NTliche Zeitgesch. 1905 S. 143 u. Z. f. nt. W. 1905 S. 102 trat für Umstellung der Reisen ein, da die Kollekte erst auf dem Ap. Konzil vereinbart wurde, ohne für seinen Gedanken Zustimmung zu finden.]

daß die gal. Gemeinden zur Zeit der dort besprochenen Verhandlungen bereits gestiftet waren, so können diese Verhandlungen nicht zur Zeit von AG 11—12, sondern erst nach den AG 13—14 erzählten Ereignissen stattgefunden haben. 4) Zur Zeit der Kollektenreise war Pl noch nicht in auffälliger Weise und größerem Maßstab als Heidenmissionar tätig gewesen, was doch die Voraussetzung der Gl 2, 1—10 besprochenen Verhandlungen bildet, sondern war erst seit Jahresfrist (AG 11, 26) neben Barn als Lehrer an der Gemeinde in Antiochien (cf 13, 1; 15, 35) tätig, in welcher Stellung er allerdings auch als Missionar zur Vergrößerung der Gemeinde beitrug. 5) Der Mangel jeder Andeutung eines andern Zwecks der Reise AG 11, 30; 12, 25 außer der Überbringung der antiochenischen Kollekte beweist, daß Lukas, welcher durch AG 15, 1—35; 16, 1—5; 21, 18—26 ein lebhaftes Interesse für die Stellung der Heidenchristen zum Gesetz bekundet, von wichtigen Erörterungen dieser Frage bei Gelegenheit der Kollektenreise weder aus Quellenschriften noch durch mündliche Tradition etwas erfahren hat. Die in Antiochien eingeschlichenen falschen Brüder und Spione des Gl, welche Lc sehr wohl kennt 15, 1—5, kann man unmöglich in den judäischen Propheten 11, 27f. cf 21, 10f. wiederfinden. Ist das unter Nr. 1 Gesagte richtig, so läßt sich andrerseits aus Gl 2, 1 auch kein Grund zum Verdacht gegen die Geschichtlichkeit von AG 11, 30; 12, 25 herleiten. — Noch weniger als mit dieser Reise des J. 44 kann die in das J. 54 fallende Reise AG 18, 21f. mit Gl 2, 1 identificirt werden. Denn 1) hat die letztere Reise den Pl gar nicht nach Jerus., sondern nur bis Cäsarea geführt, von wo er sich über Antiochien nach Ephesus begab. So nicht nur nach der ursprünglicheren Recension des Textes der AG, besonders 19, 1, sondern auch nach der Umarbeitung, welche in unserem gewöhnlichen Text vorliegt cf Einl § 59 A 8. 2) Auf dieser Reise war Pl nicht von Barnabas begleitet, welcher längst und für immer sich von ihm getrennt hatte. 3) Der Gl ist vor dieser Reise geschrieben (oben S. 21). 4) Wenn der Bericht AG 15, 1—33 auch nur zur Hälfte auf Wahrheit beruht, kann nicht mehrere Jahre nach den dort berichteten Ereignissen die Frage nach der Berechtigung der Missionsarbeit des Pl und der Beschneidung der Heidenchristen so, wie es Gl 2, 1—10 dargestellt ist, in Jerus. aufs neue verhandelt worden sein. Es bleibt also nur übrig, was auch die vorherrschende Meinung seit ältester Zeit gewesen und geblieben ist, daß Gl 2, 1—10 auf die AG 15, 1—33 erzählten Ereignisse sich bezieht; und daran würde kein Zweifel aufkommen können, auch wenn die Verschiedenheit der beiden Darstellungen viel erheblicher wäre, als sie ist. Unter billiger Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen dem von viel späterem Standpunkt verfaßten Bericht des Historikers und der polemisch

apologetischen Beleuchtung des vor nicht viel mehr als einem Jahr in Jerus. durchgekämpften Streites, welche der Führer der einen Partei aus Anlaß einer Erneuerung des Kampfes geboten fand, muß man sich vielmehr über die, bei voller Unabhängigkeit des späteren Berichts von der viel älteren Urkunde vorhandene, große Übereinstimmung wundern.[38])

---

[38]) Punkte, in welchen Gl und AG übereinstimmen: 1) Anlaß der Reise ist das Auftreten von Judenchristen aus Palästina in Antiochien, welche unter Verurteilung der von Pl und Barn geübten Praxis die Beschneidung der Heidenchristen und deren Unterordnung unter das Gesetz forderten AG 15, 2. 5; Gl 2, 3—5. 2) Außer Pl und Barnabas reisten noch einige andere nach Jerus. 15, 2, unter ihnen Titus Gl 2, 2. 3) Es fanden Versammlungen der ganzen Muttergemeinde und solche der Notabeln statt, und in beiderlei Versammlungen erstatteten Pl und Barn Bericht über ihre Missionstätigkeit und die Wunderzeichen, von welchen sie begleitet war AG 15, 4. 6. 12. 22; Gl 2, 2. 7—9[a]. 4) Der Nichtapostel Jk und Pt traten dabei besonders hervor, nur Pl nennt an dritter Stelle noch den Jo. 5) Von der Muttergemeinde wie von ihren Führern wurden die Forderungen der Judaisten unbedingt und uneingeschränkt zurückgewiesen. Es wurden die Heidenmissionare und ihre bisherige Arbeit freudig anerkannt und die durch sie bekehrten Heiden trotz ihrer Unbeschnittenheit und gesetzlosen Lebensweise als Brüder angeredet und für religiös ebenbürtig erklärt AG 15, 8f. 11. 14—18. 23—26. Daß die AG die Unterstützung der Armen (Gl 2, 10) nicht erwähnt, kann nach dem oben S. 107 Gesagten um so weniger befremden, als sie bereits 11, 27—30 sehr umständlich von dem Anfang dieser Betätigung der Bruderliebe zwischen der heidnischen und der jüdischen Christenheit berichtet hat. Daß aber Pl dies als die einzige von ihm und Barn gegenüber der Muttergemeinde übernommene Verpflichtung nennt, widerspricht nicht der nur von Lukas erzählten Tatsache des sogen. Aposteldekrets. Denn dieses bedeutet nach der AG 1) keine dem Pl und dem Barn auferlegte Verpflichtung; weder in der Rede des Jk noch im Schreiben an die Heidenchristen ist etwas davon gesagt, daß die Heidenmissionare ihren Gemeinden jene Enthaltungen einschärfen sollen. 2) Sofern die Heidenchristen von den Aposteln und den Presbytern in Jerus. dazu ermahnt wurden, übernahmen doch auch sie keine Verpflichtung der Muttergemeinde gegenüber. Nicht als ein Gebot, sondern als eine briefliche Mitteilung (15, 20; 21, 25) und nicht als eine Bedingung ihrer Anerkennung seitens der Jerusalemer, sondern als etwas ihnen selbst heilsames wird den Brüdern aus den Heiden die Beobachtung der vier Punkte empfohlen 15, 29. 3) Es ist auch eine willkürliche Annahme, daß diese Enthaltungen bisher von den Heidenmissionaren den Neubekehrten nicht zugemutet worden seien, wodurch das Schreiben der Jerusalemer immerhin den Charakter einer gewissen Kritik und Korrektur des bisherigen Betriebs der Heidenmission erhielte. Der Ausdruck 15, 28 cf Ap 2, 25, und das Wort *διατηροῦντες* v. 29 kommen erst dann zu ihrem Recht, wenn das Gegenteil der Fall war. 4) Auch von einer Koncession an die Judaisten oder gar einem Kompromiß zwischen ihnen und Pl, welches Gl 2 nicht hätte mit Schweigen übergangen werden können, kann nicht die Rede sein. Denn die Enthaltungen sind in ausschließenden Gegensatz zu den Forderungen der Judaisten und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes und überhaupt jeder Auflage einer neuen Last gestellt 15, 19—22. 28. Das Schreiben, in welchem die Anerkennung der Heidenchristen und ihrer Lehrer als Brüder 15, 23. 25 und die strenge Rüge der unberufenen Friedensstörer 15, 24 die Hauptsache war, hätte gleichwohl in Antiochien und ander-

Nachdem Pl von 1, 16 bis dahin in geschichtlicher Folge alles berührt hat, was er seinerseits seit seiner Bekehrung getan und unterlassen hat, um sich und sein Werk in das jetzt bestehende Verhältnis zu den älteren Aposteln und sonstigen Auktoritäten der Muttergemeinde zu setzen, welches die Gegner als ein nachträglich angemaßtes darstellten, bespricht er **2, 11—14** noch eine Begegnung mit Pt, welche er nicht veranlaßt hat. Während bis dahin Pt und seine Genossen als diejenigen genannt waren, welche Pl an ihrem Wohnsitz Jerus. aufgesucht hat (1, 18 f.; 2, 1—10), hat er jetzt einen Fall zu besprechen, in welchem umgekehrt Pt und bald darauf auch gewisse Leute aus der Umgebung des Jk an den Ort seines Wirkens, nach Antiochien, gekommen sind. Die gewöhnliche Meinung, daß dies dem Gl 2, 1—10 besprochenen Besuch des Pl und Barn zeitlich gefolgt sei, läßt sich aus dem Text nicht begründen.[39]) Es fehlt jede bestimmte oder unbestimmte chronologische Angabe wie die, welche alle bisherigen geschichtlichen Erinnerungen untereinander verknüpften: v. 15—16 (*ὅτε . . . εὐθύς*). 18. 21; 2, 1. Nur daß Pt nach Antiochien kam, während er in den bisher besprochenen Fällen 1, 18; 2, 1 sich in Jerusalem aufsuchen ließ, ist durch Voranstellung des *ἦλθεν* betont. Wann dies geschah, ist lediglich der Natur der Tatsachen zu entnehmen. Ist aber vorhin der Zweck der förmlichen Abgrenzung der Arbeitsgebiete richtig angegeben, so ist undenkbar, daß Pt so bald[40]) nach dieser Ab-

wärts nicht als ein ermunternder und im Glauben bestärkender Zuspruch aufgenommen werden können (15, 31 f.; 16, 4 f.), wenn die Anempfehlung der vierfachen Enthaltung als Auflage einer neuen, die bisherige Freiheit der heidenchristlichen Gemeinde beeinträchtigenden Verpflichtung aufgefaßt worden wäre. So hat der einzige Berichterstatter, auf den wir angewiesen sind, sie nicht aufgefaßt, und die Judaisten in Gal. werden sich gehütet haben, sich auf das sie verurteilende Schreiben zu berufen. Pl hatte also auch keine Nötigung, es zu berühren. [Vgl. Zahn, AG 524 ff.]

[39]) Schon Aug. epist. 82, 11 erklärte es für wahrscheinlicher, daß dies vor das Apostelkoncil (AG 15 = Gl 2, 1—10) falle. Bestimmter Schneckenburger, Zweck der AG S. 109 ff. und ich N. kirchl. Ztschr. 1894 S. 435 ff. Ebenso, jedoch unter Voraussetzung der Kombination von Gl 2, 1—10 mit AG 11, 30 Calvin zu 2, 1 und 11. Unter den alten Mißdeutungen des Vorgangs sind besonders bemerkenswert die wütende Replik der ebjonitischen Partei Clem. hom. 17, 19 cf epist. Petri ad Jac. 2 und die falsch apologetischen Verdrehungen des einfachen Sachverhalts seitens mancher griech. Ausleger, besonders des Chrys., welcher eine zwischen Pl und Pt verabredete *οἰκονομία* annahm, (auch Thdr läßt dies als möglich gelten) und derer, welche in ihrem Fahrwasser sich bewegten wie Ephr., Hier., Mac. Magn. III, 29. Viel unbefangener haben die Lat. geurteilt: Tert. (c. Marc. I, 20; IV, 3; V, 3; praescr. 23 mit der durch den Gegensatz zu Marcion gebotenen Einschränkung *conversationis fuit vitium, non praedicationis*), Vict., Abstr, Pel., besonders aber Aug. in seiner unerbittlich zähen Bestreitung des Hier. (oben S. 24).

[40]) Es könnte nämlich nur an die Zeit von AG 15, 35 gedacht werden, und nicht an die von AG 18, 22; denn zur Zeit des letzteren

machung ohne dringende Nötigung in das Gebiet der Heidenmissionare sich begeben haben sollte, oder daß Pl, wenn Pt das getan hätte, ihn nicht des Vertragsbruchs angeklagt und ihn ebenso wie die bald darauf nach Antiochien gekommenen Leute aus der Umgebung des Jk (v. 12) ähnlich wie die falschen Brüder und Spione (v. 4) beurteilt haben sollte. Auch die gütigste Deutung hätte nichts daran ändern können, daß Pt durch sein unberufenes Kommen nach Antiochien die beunruhigenden Mißstände in der dortigen Gemeinde hervorgerufen hätte, deren Verhütung der Hauptzweck der getroffenen Vereinbarung über die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Kirchengebiete war. Es ist aber auch wenig glaublich, daß Pt nach den prinzipiellen Erörterungen, an welchen er nach Gl 2, 1—10 und AG 15, 7—14 einen hervorragenden Anteil gehabt hat, so unklar und schwankend in bezug auf sein Verhalten im Verkehr mit Heidenchristen gewesen sein sollte, wie er sich nach 2, 11—14 gezeigt hat. Sein Besuch der syrischen Hauptstadt muß daher in die Zeit vor dem Apostelkonzil und der ersten Missionsreise des Pl fallen, da Pl und Barn mit anderen jüdischen Lehrern an der Spitze der antiochenischen Gemeinde standen (11, 26; 13, 1), welche damals nur eine Tochter von Jerus., und noch nicht eine Mutter der Heidenkirche war. Von Flüchtlingen aus Jerus. gestiftet 11, 18—21, von Barn im Auftrag der Muttergemeinde besucht und von da an geleitet 11, 22—26, stand sie auch fernerhin in lebhaftem und freundlichem Verkehr mit Jerus. Die Ankunft von Propheten aus Judäa erregte nur Freude 11, 27 (cod. D) und gab den ersten Anstoß zu der freiwilligen Beisteuer der Antiochener für die armen Brüder in Judäa 11, 28—30. Johannes Marcus, der Vetter des Barn (Kl 4, 10) und der geistliche Sohn des Pt (1 Pt 5, 13), nahm seinen Wohnsitz in Antiochien 12, 25; 13, 5. Pt, der kurz vorher von Jerus. geflohen war 12, 17, wird einige Zeit später, jedenfalls erst nach der Rückkehr des Pl und Barn von der Kollektenreise, nach Antiochien gekommen sein. Bald folgten die Leute aus der Umgebung des Jk Gl 2, 12, die Vorläufer der falschen Brüder, deren Auftreten das Apostelkonzil notwendig machte Gl 2, 4; AG 15, 1. So reiht sich der Besuch des Pt in eine lange Folge ähnlicher Ereignisse ein. Daß die Annahme dieser Stellung des 2, 11—14 besprochenen Vorgangs in der geschichtlichen Entwicklung das Verhalten des Pt begreiflicher und die Haltung des Pl größer erscheinen läßt, als die gewöhnliche Annahme, kann jener nicht zum Nachteil gereichen.

Noch weniger als 2, 1—10 macht v. 11—14 den Eindruck einer Erzählung von solchem, was den Lesern neu mitzuteilen wäre. Wie Pl 1, 15 mit einem ὅτε δέ seine den Lesern hinläng-

---

Aufenthalts des Pl in Antiochien war Barn nicht bei ihm, sondern längst seiner Wege gegangen 15, 39.

lich bekannte Berufung und Bekehrung in Erinnerung bringt, um den Zeitpunkt zu bezeichnen, von welchem die folgende Hauptaussage gilt, so hier das Kommen des Kephas — denn so wird Pt hier wieder genannt s. oben S. 63 A 72 — nach Antiochien. Sein damaliges Verhalten zu Pt bringt er sofort auf einen scharf charakterisirenden Ausdruck, ehe er die Veranlassung dazu angegeben hat v. 12—14^a, und dann erst beschreibt er 14^b sein schon in v. 11 charakterisirtes Handeln nach Form und Umständen. Man sieht aus dieser Darstellung, daß die Sache im Kreise der Leser bereits zur Sprache gekommen war. Die nach Gal. gekommenen Judaisten werden sein damaliges rücksichtsloses Auftreten gegen Pt als einen besonders starken Beweis jener Anmaßung angeführt haben, womit er im Gegensatz zu seiner anfänglichen Unterordnung unter die älteren Apostel sich nachträglich von deren Auktorität unabhängig gemacht habe. „Dem harten Felsen, welcher das Fundament der Kirche ist, hast du dich als Gegner entgegengestellt" und „wenn du ihn einen Verurteilten (*κατεγνωσμένον*) nennst, so klagst du den Gott an, der mir Christum enthüllt hat": so hielten ihm noch die Ebjoniten des 2. und 3. Jahrhunderts sein Verbrechen vor. Den Ausdruck entlehnten sie den eigenen Worten des Pl Gl 2, 11; aber dieser hätte keinen Grund gehabt so zu reden, wenn seine judaistischen Gegner nicht schon damals sein Auftreten gegen Pt wesentlich ebenso beurteilt hätten, wie ihre Nachkommen. Er leugnet nicht die Schroffheit seines Auftretens: „ins Gesicht widerstand ich ihm".[41]) Er hat nicht hinter seinem Rücken sich über ihn beschwert und Stimmung gegen ihn zu machen versucht: er hat auch nicht erst in weitläufige Erörterungen mit ihm oder anderen wie über eine verwickelte Frage sich eingelassen, sondern hat sofort protestirt. So durfte er verfahren, weil Pt verurteilt war.[42]) Das Plusquamperf. *κατεγνωσμένος ἦν* schließt aus, daß es erst einer förmlichen Verurteilung auf grund vorangegangener gerichtlicher Untersuchung bedurfte. Pt war von vornherein ein Verurteilter, ehe Pl den Mund auftat. Durch sein

---

[41]) *κατὰ πρόσωπον* „vor dem Angesicht", oder „vor das Angesicht hin", von Handlungen „so, daß die handelnde Person oder ihre Handlung und deren Ergebnis vor den Augen anderer ist" Lc 2, 31; AG 3, 13; 25, 16, oft in LXX z. B. Gen 25, 18; Jer 32, 12. 33, mit *ἀντιστῆναι* Deut 7, 24; 9, 2; 11, 25.

[42]) Die Feinde des Pl haben ihn besser verstanden (Clem. hom. 17, 19 *ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ ἀδοκίμου ὄντος*), als die Übersetzer und Ausleger, welche die klare Bedeutung von *καταγινώσκειν* „eine Verurteilung aussprechen" (1 Jo 3, 20 f.) in mannigfaltiger Weise abzuschwächen bemüht waren S[1] „weil sie (die Leute) an ihm Anstoß genommen hatten"; Ephr. Chrys. u. a: weil er von anderen und zwar mit Unrecht getadelt worden war: die alten Lat. *reprehensus*, Hier. Vulg., wie auch schon Abstr in der Auslegung *reprehensibilis*. Die Essener begründeten nach Jos. bell. II, 8, 6 ihre Verwerfung des Eides durch den Satz: *ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαι τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ*.

eigenes Handeln hatte er sich selbst das Urteil gesprochen, er stand ihm an der Stirn geschrieben cf Jo 3, 18. Eben dies wird durch die nähere Beschreibung seines Verhaltens v. 13f. begründet. Nach seiner Ankunft in Antiochien beteiligte sich Pt eine Zeit lang unbedenklich an Mahlzeiten, an welchen auch die geborenen Heiden der dortigen Gemeinde teilnahmen [v. 12]. Aus dieser ohnehin durch den Zusammenhang gebotenen näheren Bestimmtheit der *ἔθνη* erklärt sich der Artikel bei *ἐθνῶν*. Das einigermaßen pleonastische *μετὰ τ. ἐ.* aber, statt dessen ein von *συνήσθιεν* abhängiger Dativ genügen würde, drückt aus, daß es zu einer förmlichen Tischgemeinschaft zwischen Pt und den Heiden kam (oben S. 79 A 100), und dies nicht in vereinzelten Ausnahmefällen, sondern mit einer gewissen Regelmäßigkeit. Es heißt nicht *συνέφαγεν* (AG 11, 3), sondern *συνήσθιεν*. Daher kann dies v. 14 ein „heidnisch leben" genannt werden, womit zugleich gesagt ist, was für die ersten Leser selbstverständlich war, daß diese Tischgemeinschaft nicht etwa durch eine regelmäßige oder im Bedarfsfall geübte Anbequemung der Heidenchristen an die jüdische Sitte ermöglicht wurde, sondern dadurch, daß Pt sich über die mosaischen Speiseverbote und die durch Gesetz und Sitte dem Juden gezogenen Schranken in bezug auf den Verkehr mit Nichtjuden hinwegsetzte cf AG 10, 9—16. 28; 11, 3—12; Jo 18, 28. So hielten es die sämtlich dem Judentum entsprossenen Lehrer (AG 13, 1) und die übrigen jüdisch geborenen Glieder der dortigen Gemeinde; und so zu handeln, wo ein höheres Interesse es forderte, hatte Pt nach AG 10, 1—11, 18 früher gelernt, ohne darum in Jerus., oder wo er sonst unter seinen Volksgenossen lebte, die jüdische Sitte abzulegen cf AG 21, 20—26. Nicht nur nach der AG, sondern auch nach dem Urteil des Pl v. 13 entsprach das anfängliche Verhalten des Pt in Ant. den Einsichten und Grundsätzen, welche dieser selbst damals, nach dem J. 44, bereits seit einiger Zeit sein eigen nennen konnte. Erst als gewisse Leute von Jk her nach Ant. kamen,[43]) zog er sich scheu oder feige zurück und sonderte sich von dem vorher gepflogenen brüderlichen Verkehr mit allen Gliedern der gemischten Gemeinde ab.[44])

[43]) v. 12^{b} ist *ἦλθεν* statt *ἦλθον* stark bezeugt durch ℵ B D* G, d g, scheint auch von Orig. c. Cels. II, 1 vorausgesetzt, da er in freier Wiedergabe der Stelle schreibt: *ἐλθόντος Ἰακώβου πρὸς αὐτὸν ἀφώριζεν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν*. Hat Or. gleichwohl *τινὰς ἀπὸ Ἰακ.* gelesen, so muß er hierunter, als ob es = *οἱ περὶ Ἰάκωβον* cf AG 13, 13 wäre, den Jk mitinbegriffen haben. In Konsequenz der LA *ἦλθεν* haben d g (wenn nämlich die beiden Punkte über und unter dem zweiten n in *venirent* dessen Tilgung fordern) und r (*veniret* mit nachträglich übergeschriebenem n) v. 12^{a} übersetzt, als ob ihnen *πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινα* (statt *τινας*) vorgelegen hätte. Dadurch war dem *ἦλθεν* v. 12^{b} erst die erforderliche Unterlage geschaffen. Es wird *ἦλθεν* doch nur ein alter Schreibfehler sein, gedankenlose Assimilation an *συνήσθιεν*, *ὑπέστελλεν*, *ἀφώριζεν* oder gar an das *ἦλθεν* v. 11.

[44]) Da *ὑποστέλλειν* sowohl mit *ἑαυτόν*, als auch intrans. = *ὑποστέλλεσθαι*

Daß Jk jene namenlose Leute nach Ant. geschickt habe, wäre durch die Worte weder ausgeschlossen (Mr 5, 35; Jo 13, 3), noch ausgesprochen, ist aber wenig wahrscheinlich, weil der auch hier gemeinte Bruder des Herrn als Oberhaupt der Muttergemeinde nicht nur selbst zeitlebens an Jerus. gebunden blieb, sondern auch mit seinem Einfluß ganz anders wie die Apostel auf die Volksgenossen beschränkt war und blieb. Andrerseits erklärt sich das *ἀπὸ Ἰακ.* statt eines *ἀπὸ Ἱεροσολύμων* AG 11, 27 oder *Ἰουδαίας* 15, 1 doch nur daraus, daß diese Leute sich für ihre Betrachtung der Dinge auf Jk beriefen und ihn in seiner Lebenshaltung als ihr Vorbild betrachteten. Das stimmt zu der Überlieferung, daß Jk einer streng jüdischen Lebensweise sich befleißigte und selbst bei den ungläubigen Juden den Ehrentitel des Gerechten trug (Heges. bei Eus. h. e. II, 23, 4—18). Wie er selbst zu den Fragen stand, welche damals in Ant., später in Jerus. bei Gelegenheit des Apostelkonzils und wiederum in Gal. zu beantworten waren, haben wir nach seinem Brief z. B. Jk 1, 25—27; nach Gl 2, 9; AG 15, 13—21 zu beurteilen. Die Stellung der Leute aus seiner Umgebung, welche hinter Pt her nach Ant. kamen, ist genügend dadurch gekennzeichnet, daß Pt aus Furcht vor ihnen seinen anfänglichen ungehemmten Tischverkehr mit den Heidenchristen einstellte. Sie hielten es also für unzulässig, daß ein jüdischer Christ so, wie es Pl, Barn und die geborenen Juden in der Gemeinde von Ant. regelmäßig, bis dahin dort aber auch Pt taten, im Verkehr mit Heiden und Heidenchristen sich der Beobachtung des Gesetzes entschlage. Eben sie bezeichnet Pl durch *τοὺς ἐκ περιτομῆς*. Der Ausdruck, welcher seinem Wortsinn nach alle dem Volk der Beschneidung angehörigen Menschen bezeichnet, also auch die jüdisch geborenen Lehrer und Glieder der Gemeinde von Ant. einschließen könnte, vor welchen sich Pt jedoch keineswegs fürchtete, ist offenbar zu einer Bezeichnung derjenigen Judenchristen geworden, welchen die Beschneidung und die damit gegebene Unterordnung unter das Gesetz für ihr Denken, Urteilen und Handeln das Maßgebende war.[45]) Daß Pt aus Furcht vor diesen Leuten sich vom Tischverkehr mit den Heiden zurückzog, nennt Pl eine Heuchelei (v. 13), und zwar darum nicht weniger bestimmt, weil er es nur in

(Hb 10, 38 = Hab 2, 4) gebraucht wird cf Schweighäuser Lex. Polyb., ist wahrscheinlich *ἑαυτόν* zu beiden Verben zu ziehen. Hat Pl 1, 15 mit *ἀφορίζειν* auf den Namen der Pharisäer angespielt, so wohl auch hier. Pt verwandelte sich plötzlich in einen Pharisäer. Der Übergang zu dem Vorwurf der *ὑποκρίσεως* lag dann um so näher cf Mt 6, 2. 5. 18; 23, 13.

[45]) Auch AG 11, 2 als Name für die Partei der Beschneidungsleute, welche mit den Aposteln und Brüdern in Jerus. 11, 1 nicht zusammenfällt. Vergleichbar, wenn auch nicht ebenso zum Parteinamen geworden, ist der Gegensatz von *οἱ ἐκ πίστεως* und *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν* Gl 3, 9—10 cf Rm 4, 12. 14. 16.

der indirekten Form sagt, daß auch die übrigen Juden[46]) unter den Christen in Ant. mit Pt heuchelten, indem sie gleichfalls von dem Tischverkehr mit den heidnischen Mitchristen sich zurückzogen. Eine Heuchelei des Pt lag in der Tat vor, weil sein nunmehriges Benehmen nicht der wahre Ausdruck seiner vorher deutlich betätigten Erkenntnis und seiner Herzensneigung und auch nicht die Folge einer bei ihm selbst entstandenen Änderung der Überzeugung, sondern nur ein Erzeugnis der Furcht vor dem sofortigen Mißfallen und vor späteren Anklagen der Judaisten war. In ihren Augen wollte er scheinen, was er nicht war, ein Jude, welcher den vertrauteren Verkehr mit Heiden, auch wenn sie an Christus glaubten, für verunreinigend halte. Ein Heucheln war es auch, daß die jüdisch geborenen Gemeindeglieder zu Ant. dem Beispiel des Pt folgten; denn einer durch jahrelangen Brauch befestigten Überzeugung und Gemeindesitte wurden sie untreu. Wenn ihre Abweichung von derselben durch die überragende Auktorität des Ersten unter den Aposteln einigermaßen entschuldigt war, so zeigte dies doch um so deutlicher, wie verderblich die Schwachheitssünde des Pt wirkte. Das Schmerzlichste für Pl mußte sein, daß auch Barn, der ihn zuerst bei der Muttergemeinde eingeführt, dann von Tarsus herübergeholt und seither einträchtig mit ihm in Ant. gearbeitet hatte, sich mit fortreißen ließ, so daß er sich der gleichen Heuchelei wie Pt und die übrigen Judenchristen schuldig machte. Das Ziel, zu welchem er sich hintreiben ließ, kann *αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει* allerdings nicht angeben, was *εἰς τὴν ὑπόκρισιν* erfordern würde (1 Pt 4, 4); aber ebensowenig das Mittel, wodurch das *συναπάγεσθαι* bewirkt wurde; denn nicht die Heuchelei jener, sondern das hohe Ansehen des Pt und die Scheu, von dem ihm von Geburt nächststehenden Teil seiner eigenen Gemeinde verlassen zu sein, verleitete den Barn, schließlich auch ihrem Beispiel zu folgen. Es wird vielmehr das *σύν* des Verbums mit dem Dativ zusammengehören; es ist nämlich nicht einzusehen, warum nicht statt der Personen (Rm 12, 16) das Verhalten derselben das sein sollte, womit Barn in Gemeinschaft trat, indem er sich von seinem Standpunkt forttreiben ließ.[47]) Er wurde ein Genosse ihrer Heuchelei. Pl, welcher damals noch nicht der preisgekrönte Heidenapostel,

---

[46]) Die Tilgung des *καί* vor *οἱ λοιποί* in B, ath.. Orig. c. Cels. II, 1 (s. Berl. Ausg. p. 127, 26 gegen Tschd. z. St.), Vulg Kopt Goth wird ein Versuch sein, den Vorwurf der Heuchelei auf die *λοιποὶ Ἰουδαῖοι* zu beschränken und von Pt abzuwenden, was dadurch sprachlich allenfalls möglich wird, da Komposita mit *συν-* nicht selten so zeugmatisch gebraucht werden z. B. *συγχαίρειν, συλλυπεῖσθαι*. Das *καί* macht dies unmöglich. Nur ℵ* fügt noch *πάντες* hinter *Ἰουδ.* hinzu. Die LA *B. συναπαχθῆναι* in P, ath. ist eine schulmeisterliche Korrektur.

[47]) Cf Gen 19, 15 *συναπολέσθαι ταῖς ἀνομίαις τῆς πόλεως*, ähnliche Verbindungen von *συναθλεῖν* Phl 1, 27, *συμμορφίζεσθαι* Phl 3, 10, *παρακολουθεῖν* 2 Tm 3, 10.

sondern nur einer der Lehrer in Ant., vielleicht der letzte unter ihnen war (AG 13, 1), stand völlig vereinsamt da, nicht sowohl mit einer ihm eigentümlichen Überzeugung — denn die anderen handelten nicht nach einer von der seinigen abweichenden Überzeugung —, wohl aber mit dem unerschütterten Willen, die bis dahin in Ant. einhellig gepredigte Wahrheit des Ev und die darauf beruhende Freiheit sowohl der jüdischen als der heidnischen Glieder dieser Gemeinde (cf 2, 4. 5) gegen jede Verdunkelung zu verteidigen. „Aber da ich sah, daß sie nicht auf graden oder gleichen Füßen einhergehen im Verhältnis zu der Wahrheit des Ev, sprach ich zu Kephas im Beisein aller: ‚Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie nötigst du die Heiden, sich als Juden zu zeigen'" [v. 14]. Da das sonst in der Literatur nicht nachzuweisende *ὀρθοποδεῖν* in keinem der Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, eine Bewegung ausdrückt oder andeutet,[48] sondern sich zu *ὀρθόπους* ebenso verhält wie sein Gegenteil *ἑτεροποδεῖν* zu *ἑτερόπους*, also lediglich den Zustand oder das Verhalten eines *ὀρθόπους* ausdrückt, eines Menschen mit geraden und gleichen Füßen, so läßt sich etymologisch nicht entscheiden, ob es heißt: mit geraden oder gleichen Füßen stehen (so Hofmann) oder gehen (so die alten Übersetzer und die meisten Ausleger).[49] Letzteres ist jedoch wahrscheinlicher, weil es sich hier um die Lebensführung handelt, welche als ein Wandeln (*περιπατεῖν*, *ἀναστρέφεσθαι*) vorgestellt zu werden pflegt, und weil sich erst bei der Bewegung deutlich zeigt, ob einer ein *ὀρθόπους* oder ein *ἑτερόπους* ist. Der letztere hinkt, wenn er geht, und geht überhaupt unsicher. Aber nicht ein Ziel, welchem jene sich hinkend und unsicher auftretend zubewegten, führt *πρός* ein; sie hatten dabei die Wahrheit, welche das Ev ist und enthält gar nicht als ihr Ziel im Auge. Pl beurteilt vielmehr ihr charakterloses und grundsatzloses Verhalten als ein Hinken und Schwanken im Verhältnis zu und gemessen an der Wahrheit des Ev.[50] Wenn er unter anderen Umständen eine brüderliche Ermahnung unter vier Augen gewiß nicht unterlassen haben würde, zögerte er in diesem Fall nicht, sofort vor versammelter Gemeinde feierlichen Protest zu erheben. *Publicum scandalum non poterat privatim curari*, sagt Pelagius. Da von der Absonderung des Pt in Imperfekten, von der Nachahmung seines Verhaltens durch die übrigen Juden und Barn in Aoristen geredet ist, so ist anzunehmen, daß Pl die

[48]) Cf dagegen *ὀρθοβατεῖν*, *ὀρθοδρομεῖν* einerseits, *ὠκυποδεῖν* andrerseits und das in beiden Teilen eine Bewegung darstellende *ὠκυδρομεῖν*.

[49]) Tert. mehrmals, Hier. im K. *recto pede incedere*, Abstr *recta via incedere*, d g Vict. Vulg *recte ingredi* oder *ambulare* oder *incedere* (Thdr lat.); ebenso deutlich S[1]. — Nicht Hb 12, 13 (Prov 4, 26), eher schon 1 Reg 18, 21 ist zu vergleichen.

[50]) An Stellen wie Mt 19, 8; Lc 12, 47; 2 Kr 5, 10 könnte *κατά* statt *πρός* stehen. Cf Kühner-Gerth I, 520.

Veränderung im Verhalten des Pt mehr als einmal beobachtet und schweigend hatte geschehen lassen, daß er aber dann, als eines Tages, etwa bei Gelegenheit eines Gemeindemahles (1 Kr 11, 20f.), die übrigen Judenchristen und Barn, dem Beispiel des Pt folgend, von der allgemeinen Tischgemeinschaft sich absonderten und mitgebrachte „koschere“ Speisen genossen, in zornigem Ton protestirt hat. Die verderbliche Wirkung des Benehmens des Pt lag nun am Tage, und Pl sah richtig voraus, daß diese, wenn kein Einhalt geschah, weiter auch auf den heidnischen Teil der Gemeinde sich ausdehnen werde. Er wendet sich nur an den Urheber der Verwirrung, aber die durch ihn verführten Judenchristen wie die Heidenchristen, die dadurch in ihrem Stand der Gesetzesfreiheit bedroht waren, sollen hören, was er dem Kephas sagt. Als Anwalt der Heidenchristen tritt er auf; denn sein Vorwurf gegen Pt bezieht sich unmittelbar nur darauf, daß er die Heiden nötige, jüdische Sitte anzunehmen. Durch seine Absonderung von der Tischgemeinschaft mit ihnen übte Pt, wenn er selbst dies auch nicht beabsichtigte, und die entsprechende Folge noch nicht zu Tage trat, einen moralischen Zwang auf die Heidenchristen aus, welcher schließlich dazu führen mußte, daß sie jüdische Sitte annahmen. Denn, wenn die jüdischen Christen, darunter die von Jesus erwählten Apostel und die eigenen Lehrer der Antiochener, aufhörten sie als reine und ihnen ebenbürtige Glieder der Kirche Gottes und Christi anzusehen und zu behandeln, so blieb den Heidenchristen zuletzt kein anderes Mittel übrig, sich das volle Bürgerrecht in der Gemeinde und die Gewißheit ihres unverkürzten Anteils an allen von Christus seiner Gemeinde erworbenen Gütern zu sichern, als daß sie ihrerseits ablegten, was sie von dem Grundstock und den Führern der Christenheit trennte, die heidnische Lebensform. Daß Pt, vielleicht ohne es zu wollen und zu wissen, auf dieses Ziel hinarbeitete, wird schon durch die Form der Frage als etwas schier unbegreifliches hingestellt,[51]) mehr noch durch den Vordersatz. Das „heidnisch und nicht jüdisch Leben“ des Pt wird als dessen regelmäßiges Verhalten durch das Präsens ausgedrückt, weil nur so der Selbstwiderspruch klar wird, den Pl aufdecken will.[52]) Möglich ist auch, daß Pt nur in bezug auf das

[51]) Zu dem weit überwiegend bezeugten *πῶς* (statt *τί*) c. ind. praes. cf Mt 16, 11; Lc 12, 56; Jo 4, 9. — Für die Stellung von *ζῇς* gleich hinter *ἐθνικῶς* (D K L, S[1] Vulg) spricht, daß dies die ungezwungene, weniger regelrechte Stellung ist. Auch erklärt sich so leichter der Ausfall von *καὶ οὐχὶ* (oder *οὐχ* oder *οὐκ*) *ἰουδαϊκῶς* bei d Abstr Vict., auch einigen Min. und Ephr.

[52]) Dies verwischt Ephr. *gentiliter heri vivebas, quomodo hodie cogis* etc. [Nägeli, Wortschatz S. 51 hält *ἐθνικῶς* für eine christliche, möglicherweise jüdische Bildung, obwohl es in den LXX nicht vorkommt. Er vergleicht Diog. Laert. 7, 56 *ἐθνικῶς* (ausländisch) *τε καὶ Ἑλληνικῶς*.]

Essen mit den Heiden sein Verhalten geändert hatte, im übrigen aber fortfuhr, im Verkehr mit ihnen manche jüdische Ängstlichkeit bei Seite zu setzen. Wenn er während eines vielleicht nicht ganz kurzen Aufenthalts in Ant. der jüdischen Lebenssitte regelmäßig sich entschlug, so erklärte er damit die eine wie die andere Lebensform für religiös und sittlich gleichgiltig. Er widersprach sich also selbst, wenn er nun durch seine Absonderung vom Tischverkehr mit den Heiden diese indirekt nötigte, jüdische Sitte anzunehmen, als ob dies die vollkommenere, für alle Christen geziemende Lebensform wäre. Begreiflicher und auch verzeihlicher wäre sein Verhalten gewesen, wenn er sich überhaupt für seine Person streng an das mosaische Gesetz oder die jüdische Sitte gehalten hätte und hielte. Von ihm als Juden war, wie *Ἰουδαῖος ὑπάρχων* zu verstehen gibt, gar nicht ohne weiteres zu verlangen, daß er die Sitte seines Volks fahren lasse. Pl hat nie die Gesetzesbeobachtung der jüdischen Christenheit Palästinas als unchristlich beurteilt. Da Pt aber aus freien Stücken und grundsätzlich, also doch gewiß ebenso, wie Pl, Barn und die anderen jüdischen Lehrer in Ant., um höherer Zwecke willen sich von der jüdischen Sitte emancipirt hatte, so trifft ihn ebensosehr der Vorwurf der unbegreiflichen Inkonsequenz, als der beklagenswerten Heuchelei. Von der Wirkung seiner scharfen Rüge auf Pt und die ganze Versammlung sagt Pl kein Wort. Höchstens angedeutet hat er v. 11, daß Pt nichts zu seiner Rechtfertigung zu sagen hatte. Von einem Wortwechsel verlautet nichts, und der Fortbestand der Gesetzesfreiheit der heidnischen wie der jüdischen Christen in Ant. und in allen nachmals von Pl und seinen Schülern gestifteten Gemeinden und die unbedingte Anerkennung, welche Pt einige Jahre später dem Pl und seinem Werk gezollt hat, beweisen, daß der kühne Widerspruch des Pl einen vollständigen Sieg über alle Auktorität und Majorität gewonnen hat.

4. Die innere Freiheit der echten Judenchristen vom Gesetz c. 2, 15—21.

Von jeher sind die Ausleger verschiedener Meinung darüber gewesen, ob in v. 15—21 die damals in Ant. an Pt gerichtete Ansprache sich fortsetze, oder ob Pl, an die kurze Darstellung des Vorgangs in Antiochien anknüpfend, seine und aller aufrichtigen Judenchristen grundsätzliche Stellung zum Gesetz und zu Christus darlege.[58]) Gegen erstere Annahme spricht 1) daß die Anführung

[58]) Letzteres war die Meinung Thdr's, welcher hier nach einem Rückblick auf den ersten historischen Hauptteil bemerkt: *incipit vero hinc ipsa dogmata examinare*, dabei aber den inneren Zusammenhang mit dem

einer so langen eigenen und fremden, wirklich gehaltenen oder nur fingirten Rede in direkter Redeform ohne Beispiel in den Briefen des Pl und überhaupt in einer nicht historischen Schrift befremdlich wäre.[54]) 2) Es fehlt in v. 15—21 jedes „du", was in einer nach v. 14 nur an Pt gerichteten und auf dessen Fehltritt bezüglichen Ansprache sehr unnatürlich wäre; und ebenso ein „ihr", welches an eine größere Versammlung gerichtet wäre. 3) Der richtig verstandene v. 11 spricht dagegen, daß es einer langen principiellen Erörterung bedurfte, den Pt von seinem Unrecht zu überführen. Nur das kurze strafende Wort v. 14 entspricht dem *κατεγνωσμένος ἦν* v. 11. 4) Da die Stellung des Pl damals in Ant. nicht angefochten worden war, würden die herrlichen Selbstbekenntnisse, zu welchen Pl mit v. 18 übergeht, in einer bei jener Gelegenheit gehaltenen Rede wenig veranlaßt und wenig taktvoll sich ausnehmen. 5) Auch die Unverbundenheit[55]) von v. 15 spricht dafür, daß Pl hier in einen neuen Gedankengang eintritt, der allerdings mit dem besprochenen Vorgang innerlich zusammenhängt, sofern es sich hier wie dort zunächst um das Verhältnis der geborenen Juden unter den Christen zum Gesetz und zu Christus handelt. Die Worte, mit welchen er den neuen Abschnitt beginnt, können jedenfalls nicht so gegliedert werden, daß v. 15—16ᵃ einen selbständigen Hauptsatz mit zwei der Kopula ermangelnden, zueinander gegensätzlichen Prädikaten bilden, hinter welchem *καὶ ἡμεῖς* v. 16ᵇ einen zweiten selbständigen Hauptsatz einleitete. Denn wenn schon der Mangel eines *ἐσμέν* oder *ἤμεϑα* v. 15 befremdlich wäre, so ist jedenfalls *εἰδότες δέ* ein unmöglicher Ersatz für ein *οἴδαμεν* oder *ᾔδειμεν δέ*. Auch würde, da *καί* vor *ἡμεῖς* v. 16ᵇ nur ein „auch" sein kann, die Unverbundenheit dieses neuen Hauptsatzes eine häßliche Härte sein. Eher ginge es an, v. 15 als selbständigen Satz zu fassen und mit *εἰδότες δέ* eine neue, den ganzen v. 16 umfassende Periode beginnen zu lassen. Aber abgesehen davon, daß man auch in diesem Fall die Kopula ungern vermißt, durch welche die Fassung erst deutlich angezeigt wäre, würde die Aussage über die jüdische Herkunft derer, mit welchen Pl sich zusammenfaßt, eine zu ihrer Selbstverständlichkeit schlecht passende Selbständigkeit gewinnen, während sie doch nur Erinnerung an eine Eigenschaft des Subjekts ist, welche für das zu erwartende, erst v. 16ᵇ folgende Prädikat eine nichts weniger als selbstverständliche Voraussetzung bildet. Daß das Subjekt vor dem Eintritt des Prädikats durch *καὶ ἡμεῖς* wieder aufgenommen

---

Wort an Pt festhält. Fortsetzung der Rede an Pt behaupteten bestimmt Ephr. Chrys. Vict. Hier. (p. 416 beim Übergang zu c. 3, 1) und viele Neuere.

[54]) Abgesehen von Bibelcitaten cf Rm 8, 15; 9, 19. 20ᵇ; 11, 19; 1 Kr 1, 12; 12, 21; 15, 35; 2 Kr 10, 10; Gl 1, 23; 4, 6.

[55]) Nur S³ und wenige Min. *ἡμεῖς δέ*, S¹ *εἰ γὰρ ἡμεῖς*.

wird, ist unanstößig, da die an das erste *ἡμεῖς* sich anschließenden Näherbestimmungen ausführlich und gewichtig genug sind, und da erst hier das steigernde *καὶ* am Platz war, daß nicht zu jenen Näherbestimmungen, sondern zum Subjekt nur in seinem Verhältnis zum Prädikat gehört.[56]) Es ist demnach zu übersetzen: „Wir, (die wir) von Natur Juden und nicht aus der Heidenwelt (hergekommene) Sünder (sind), aber wissen (oder „wußten, erkannt hatten“), daß ein Mensch (man) nicht gerecht wird in folge von Gesetzeswerken, wenn nicht (d. h. „überhaupt nicht anders, als“)[57]) durch Glauben an Jesus Christus,[58]) sind auch unsrerseits an Christus Jesus gläubig geworden, damit wir gerecht würden in folge von Glauben an Christus und nicht in folge von Gesetzeswerken, weil in folge von Gesetzeswerken nicht gerecht werden wird alles (irgend ein) Fleisch.“ Wenn hier die Anrede an Pt sich fortsetzte, würde Pl in *ἡμεῖς* zunächst den Pt, aber auch die *λοιποὶ Ἰουδαῖοι* v. 13, welche dabei anwesend waren, mit sich zusammenfassen. Da er aber v. 15—21 nur im Anschluß an jenen Vorgang von seinem und anderer, die ihm gleichstehen, ehemaligem Gläubigwerden und gegenwärtigem religiösen Leben redet, so erweitert sich das Subjekt zu einer Bezeichnung aller jüdisch geborenen Christen, mit Ausnahme jener falschen Brüder, welche nach dem Urteil des Pl nie in die Gemeinde hätten aufgenommen werden sollen (v. 4), welche also auch niemals wirklich an Christus gläubig geworden sind. Daß er sein und der andern Judenchristen Judentum im Gegensatz zu der heidnischen Herkunft anderer Christen betont haben will, ergibt sich schon aus der Näherbestimmung von *Ἰουδαῖοι* durch *φύσει*, denn wenn dies auch keineswegs immer „von Geburt“ heißt (Rm 2, 14), so bezeichnet es doch stets das von vornherein Gegebene, von Haus aus Vorhandene im Gegensatz zu dem, was erst durch hiezu hinzukommende Umstände und Einflüsse entsteht. Es können Heiden durch Annahme der Beschneidung Juden werden, und es können auch Heidenchristen,

[56]) Wenn unmittelbar an *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* oder an den ganzen v. 15 das Prädikat v. 16b sich anschlösse, würde *καὶ αὐτοί* (auch wir unsrerseits) *ἐπιστεύσαμεν* der nächstliegende Ausdruck sein cf Mt 27, 57; AG 8, 13; 15, 32; 24, 15; Gl 2, 16; aber auch die Wiederholung desselben Pronomens mit (Rm 8, 23) oder ohne *αὐτοί* (Kl 2, 13) ist nicht ungriechisch cf Kühner-Gerth § 469, 4.

[57]) Da auch im Fall einer Rechtfertigung durch Glauben und am allergewissesten in diesem Fall die Regel Platz greift, von welcher dieser Fall eximirt wird, daß nämlich niemand in folge von Werken gerecht wird, so liegt auf der Hand, daß *ἐὰν μή* hier wie Jo 5, 19 und *εἰ μή* Gl 1, 7. 19; Ap 21, 27 (auch *πλήν* AG 27, 22) sich der Bedeutung eines „sondern vielmehr“ oder „sondern nur“ nähert s. oben S. 72 A 87 und Bd I[4], 446 A 57. Es ist bemerkenswert, daß altkatholische Ausleger wie Vict. p. 18. 25. 26; Pel. noch viel häufiger, wo es sich um den Glauben als Rechtfertigungsmittel handelt, zu *fides* ein *sola* hinzufügen.

[58]) An erster Stelle ist *Ἰησοῦ Χρ.*, an zweiter *Χρ. Ἰ.*, an dritter *Χρ.* ohne Zusatz überwiegend bezeugt.

welche man zu jüdischem Leben verleitet oder nötigt (v. 14), in dem Maße als sie dem Druck nachgeben, hinterdrein zu halben oder ganzen Juden gemacht werden. Diesen, durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Gegensatz drückt noch deutlicher aus die beigefügte Verneinung dessen, was Pl und seinesgleichen nicht sind: „aus den Heiden stammende, zu den Heiden gehörige Sünder“. Daß *ἁμαρτωλοί* von der Negation mitbeherrscht ist, und daß Pl nicht etwa unter den Christen, die ja freilich ausnahmslos Sünder waren und sind (Rm 3, 23), zwei Klassen von Sündern unterscheidet, solche jüdischer und solche heidnischer Herkunft, sagt der Wortlaut; es müßte dann heißen *ἁμαρτωλοὶ ἐξ Ἰουδαίων καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν*. Andrerseits ist auch durch den Gegensatz von Juden und Sündern aus den Heiden nicht verneint, daß auch Juden Sünder seien. Nannten doch selbst die Pharisäer die ihrem eigenen Volk angehörigen Zöllner und sonstigen heruntergekommenen Leute Sünder Mt 9, 11; Lc 7, 39; 15, 2; 19, 7. Aber die Heiden, welche als solche *ἄνομοι* sind (1 Kr 9, 21; AG 2, 23), sind eben damit auch Sünder und werden, weil von ihnen nichts besseres zu erwarten ist, von den Juden auch ohne weiteres so genannt.[59]) Ohne künstliche Versetzung in eine fremde Rolle kann auch der Jude Pl hier einmal so jüdisch reden, weil ihm die unter den Heiden von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzende Gestalt der menschlichen Sündhaftigkeit (cf 1 Kr 5, 1; 1 Pt 1, 18; 4, 3) von Haus aus fremd war. Ohne ein auf das folgende, überwiegend bezeugte *δέ* [v. 16] vorbereitendes *μέν* hat diese Charakteristik des Subjekts um so größeres Gewicht, und hierauf vor allem greift das *καὶ ἡμεῖς* v. 16^{b} zurück. Wie der Jude als solcher keinen Anlaß hat, heidnische Lebensweise anzunehmen (v. 14), so scheint er auch keine Nötigung zu haben, auf anderem als dem in seinem Volk herkömmlichen Wege nach Gerechtigkeit zu streben. Daß die wahren Judenchristen sich gleichwohl dazu entschlossen haben, erklärt sich nicht aus ihrem Judentum, sondern aus einer Erkenntnis, die sie teils vor, teils bei ihrer Berührung mit Christus und dem Ev gewonnen haben. Juden sind sie, aber erkannt haben sie, daß jemand nicht, oder daß niemand[60]) in folge von Gesetzes-

---

[59]) 1 Sam 15, 18 (von LXX abgeschwächt); Psalm. Salom. 2, 1. Im NT nicht so gebraucht; Mt 26, 45; Lc 24, 7 ist ebensosehr an Judas und die jüdischen Ratsdiener, als an Pilatus gedacht.

[60]) Artikelloses *ἄνθρωπος* wie hebr. אִישׁ, viel häufiger aber aram. אֱנָשׁ = jemand, man Jk 2, 24; Mt 16, 26; 1 Kr 4, 1; 7, 1; Rm 3, 28; mit Negation beim Prädikat = keiner Ps 49, 8; 105, 14. Dasselbe noch stärker ausgedrückt durch *πᾶσα σάρξ* mit negativem Prädikat Mt 24, 22; Rm 3, 20 und hier, wodurch überdies deutlicher als durch das zu einem *τίς* abgeblaßte *ἄνθρωπος* an die Schwachheit des Menschen erinnert wird, welche bewirkt, daß er auf gesetzlichem Wege nicht zur Gerechtigkeit gelangt cf Gl 3, 21. Letztere Stelle zeigt besonders deutlich, daß die Artikellosigkeit von *νόμος* niemals, auch da nicht, wo das mosaische Gesetz tatsäch-

werken, von Handlungen und Leistungen, welche durch ein Gesetz vorgeschrieben sind, gerecht wird, eine Erkenntnis, welche nur diejenigen, die unter einem Gesetz gelebt und durch Erfüllung desselben gerecht zu werden sich bemüht haben, erfahrungsmäßig gewinnen konnten. Dies gilt von den Juden insgemein (Rm 9, 31 f.), obwohl nicht alle Juden, wie Pl und seinesgleichen, aus der Erfahrung, welche zu machen sie reichliche Gelegenheit hatten, die entsprechende negative Erkenntnis gewonnen haben, geschweige denn die positive, daß man nicht anders als durch Glauben an Jesus den Christ das auf dem Wege von Gesetzeswerken unerreichbare Ziel, die Gerechtigkeit, erlange (A 57. 58). Diese kann erst der gewinnen, dem Jesus Christus nahetritt oder nahegebracht wird und zwar so, daß er ihm als der Inhaber und Spender der für den Menschen nicht nur auf gesetzlichem Wege, sondern überhaupt unerreichbaren Gerechtigkeit sich darstellt. Während jene negative Erkenntnis ebensogut zur Verzweiflung als zum Glauben an Christus treiben könnte, wird sie und wurde sie bei Pl und den andern, in deren Namen er hier redet, in Verbindung mit der Anschauung Jesu als des Christs und als des allein Gerechten (AG 22, 14; Jo 16, 10) zu einem entscheidenden Motiv des Glaubens an Christus. Dadurch erhielt aber dieser Glaube auch von vornherein die Bestimmtheit, daß er ein Trachten nach Rechtfertigung in folge von Glauben und ein Verzicht auf Rechtfertigung durch Gesetzeswerke war. Auf letzterem liegt nach dem Zusammenhang der größere Nachdruck; daher wird auch diese Verneinung einer Rechtfertigung in folge von Werken, welche schon einmal als Inhalt der Erfahrung der aus dem Judentum herkommenden Christen ausgesprochen war, nun auch noch begründet durch den allgemeinen Satz: „weil in folge von Gesetzeswerken alles, was Fleisch heißt, nicht gerecht werden wird.“ [61]) Obwohl Pl diesen Satz nicht durch ein *γέγραπται γάρ* oder *καθὼς γέγραπται* als ein genaueres oder freieres Schriftcitat einführt, so erklärt sich doch die Zuversicht, mit welcher dieser grundlegende, selbst aber beweislos behauptete Satz ausgesprochen wird, am natürlichsten, wenn Pl hier wie so oft seinen Gedanken oder vielmehr die für alle echten Juden-

lich gemeint ist, bedeutungslos ist. Der Gedanke wird dadurch verallgemeinert. Was vom mos. Gesetz unter den Juden erfahrungsgemäß gilt, gilt von jedem anderen, gleichartigen Gesetz in jedem anderen Volk und würde, wenn man die Probe machte, sich bewähren cf Rm 3, 20 f. — Unter *ἔργα νόμου* (cf Rm 2, 15; 3, 20. 28; Gl 3, 2. 5. 10) sind, da das Gesetz weder Werke tut, noch durch seine Untergebenen gewirkt wird, noch auch das Ganze ist, als dessen Teile gewisse Handlungen betrachtet werden könnten, *ἔργα νομικά* zu verstehen, wie *τὰ τοῦ νόμου* Rm 2, 14 = *τὰ νομικά*, *τὰ νόμιμα* ist s. oben S. 101 A 28 zu 2, 7 f.

[61]) Erinnerung an Rm 3, 20 wird *διότι* statt des besser bezeugten *ὅτι* veranlaßt haben. Schwer zu entscheiden ist, ob *ἐξ ἔργων ν.* an beiden Stellen vor oder hinter *οὐ δικ.* zu stellen ist.

christen bei ihrem Gläubigwerden an Christus maßgebende Erkenntnis in bekannte Schriftworte kleidet, und zwar in dieselben Worte aus Ps 143, 2, welche er Rm 3, 20 noch vollständiger, nämlich mit Einschluß des ebendort zu lesenden *ἐνώπιόν σου* (*αὐτοῦ*) sich angeeignet hat. Hier wie dort schreibt er statt „jeder Lebendige" *πᾶσα σάρξ*, wir würden etwa sagen „jeder Sterbliche", um an die Hinfälligkeit des Menschen zu erinnern, die es ihm verwehrt, aus eigener Kraft und vermöge seiner Leistungen vor Gott zu bestehen (A 60). Daß er beidemale aus seinem eigenen Gedankenkreis *ἐξ ἔργων νόμου* zusetzt, war bei freier Benutzung des Psalmworts um so statthafter, da dies von einem frommen Israeliten stammt, für welchen das Gesetz die Norm des Verhaltens und der Selbstbeurteilung war. Der Psalmist bittet, daß Gott nicht mit ihm ins Gericht gehe, weil er weiß, daß es keinem Lebendigen, also auch ihm nicht, je gelingen wird, angesichts Gottes als ein Gerechter dazustehen. Dabei ist Gott nicht sowohl als der Richter, wie als eine ihr Recht fordernde Partei vorgestellt cf Job 9, 32; 14, 3; Micha 6, 1—8, eine Vorstellung, welche auch da festgehalten wird, wo Gott gleichzeitig deutlich als der Recht sprechende Richter vorgestellt ist z. B. an der Rm 3, 4 angeführten Stelle Ps 51, 6 im Grundtext. An diesen beiden wie an vielen anderen Stellen entspricht das *δικαιοῦσθαι* des Pl und der LXX dem Kal צָדַק hat also nicht die passive Bedeutung „gerecht gemacht", oder, was die gewöhnlichste Anwendung des Wortes ist, „für gerecht erklärt, durch den Richter von Schuld und Strafe freigesprochen werden",[62]) sondern ist wie so viele Passiva als Intransitivum gebraucht.[63]) Es fragt sich, ob Pl über-

---

[62]) *δικαιοῦν* = הִצְדִּיק von dem freisprechenden Urteil des Richters (*τὸν δίκαιον*) 1 Reg 8, 32; (*τὸν ἀσεβῆ*) Ex 23, 7; Jes 5, 23; Sir. 42, 2 (auch hebr.), cf Clem. hom. XII, 27 *οὓς μὲν ὡς δικαίους δικαιῶν, οὓς δὲ ὡς ἀδίκους καταδικάζων*. Von da ist der Übergang leicht gemacht zu der Bedeutung „einem zu seinem Recht verhelfen" 2 Sam 15, 4; Jes 50, 8; Ps 82, 3, vielleicht auch Jes 53, 11 (wo jedoch LXX unklar); Polyb. 3, 31. 9. Echtes Passivum ist *δικαιοῦσθαι* Sir 9, 12; 31, 5 = Niphal נִצְדַּק (von LXX nie so übersetzt), im Sinn von „freigesprochen, für gerecht erklärt werden vom Richter" Sir 23, 11 (hebr. fehlt); Mt 12, 37; Rm 2, 13; 1 Kr 4, 4; wohl auch Lc 18, 14; ohne deutliche Vergegenwärtigung eines Gerichtsverfahrens Mt 11, 19; Lc 7, 35; Jk 2, 21. 24. 25, auch AG 13, 39; Rm 6, 7 losgesprochen werden von einer Verpflichtung.

[63]) *δικαιοῦσθαι* = צָדַק Gen 38, 26 gerecht sein; Jes 45, 15 gerecht werden, Gerechtigkeit erlangen; Jes 43, 9. 26 Recht bekommen. In diesem Sinne von Gott Ps 51, 6; Sir 18. 2, auch von den Geboten Gottes Ps 19, 10 prädicirt. — Am weitesten von der ursprünglichen passiven Bedeutung entfernt und daher in der Überlieferung zurückgedrängt erscheint *δικαιωθήτω* opp. *ἀδικησάτω* Ap 22, 11 cf Eus. h. e V, 1, 58; Cypr. test. III, 23 *justitiam faciat*. — Der intransitive Gebrauch des Passivs wird wegen des Gleichlauts der meisten Formen mit dem Medium meist erst im Aorist offenbar (z. B. *ἐλυπήθην*), cf jedoch *ἐλαττοῦσθαι* opp. *αὐξάνειν* Jo 3, 30, *πυροῦσθαι*

haupt da, wo er von δικαιοῦσθαι als einem diesseitigen Vorgang des religiösen Lebens redet, diesen als einen gerichtlichen Akt und, sofern Gott dabei als handelndes Subjekt gedacht oder genannt ist (Rm 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. 33; Gl 3, 8), diesen als den, einen Menschen für gerecht erklärenden, von Schuld und Strafe freisprechenden, Richter vorstellt. Unanwendbar ist diese Vorstellung jedenfalls da, wo Gott selbst als der genannt ist, welcher gerechtfertigt wird oder werden soll Rm 3, 4 cf Sir 18, 2; Mt 11, 19. Zweifellos dagegen greift sie da Platz, wo δικαιοῦσθαι das Schicksal des Gerechten im Endgericht bezeichnet (Rm 2, 13); denn dabei ist keine andere Form denkbar, in welcher einer die Stellung eines Gerechten erlangen sollte, als das freisprechende Urteil des Richters. Dieser δικαίωσις haben nach Pl auch die Christen noch hoffend entgegenzusehn (1 Kr 4, 5 f.; Gl 5, 5). Wenn im Rm die Fassung von δικαιοῦσθαι, wo es in bezug auf die diesseitige δικαίωσις gebraucht wird, im Sinn einer Gerechterklärung oder Freisprechung durch den Richter dadurch nahegelegt ist, daß der Darlegung der Rechtfertigungslehre 3, 21—30 eine lebhafte und ausführliche Vergegenwärtigung des Endgerichts vorangeht 2, 2—3, 19, so trifft das nicht auf den Gl zu. Und hier wie dort sind mit dieser Deutung mehrere der Verbindungen, in welchen Pl δικαιοῦσθαι gebraucht, unverträglich. Unanstößig wäre δικαιοῦν oder -οῦσθαι ἐκ πίστεως Gl 2, 16[b]; 3, 8. 24; Rm 3, 30[a]; 5, 1 und ἐξ ἔργων Gl 2, 16 (dreimal); Rm 3, 20; 4, 2; denn Glaube oder Werke könnten als dasjenige Verhalten des Menschen gedacht werden, in folge wovon der Richter sein freisprechendes, den Menschen für gerecht erklärendes Urteil fällt (Mt 12, 37), obwohl es natürlicher und der Analogie entsprechender wäre, durch κατὰ πίστιν oder ἔργα das eine oder andere als das für den Richter Maßgebende zu bezeichnen cf Rm 2, 6; 1 Kr 3, 8; Mt 9, 29; 16, 27. Ganz unvollziehbar aber ist die Vorstellung, daß der freisprechende Urteilsspruch des Richters d u r c h die in Christus vorhandene Erlösung als das Mittel Rm 3, 24, oder i m Blute Christi Rm 5, 9 oder v e r m i t t e l s t des Glaubens (διὰ (τῆς) πίστεως Gl 2, 16[a]; Rm 3, 30[b]; cf Rm 3, 22; Phl 3, 9; πίστει Rm 3, 28) erfolgen sollte, während doch die Erlösungstat Christi und der Glaube des Menschen vielmehr Voraussetzungen und Gründe sind, welche den Richter zu einem günstigen Urteil bestimmen könnten, also durch διά c. acc. mit δικαιοῦσθαι zu verbinden wären. Ebenso unvereinbar mit eigentlich passiver Fassung und mit der Vorstellung einer Freisprechung seitens des göttlichen Richters ist der Ausdruck δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ Gl 3, 11 oder ἐνώπιον αὐτοῦ Rm 3, 20, statt dessen es ὑπὸ oder παρὰ τοῦ θεοῦ heißen müßte. Es liegt auf der Hand,

1 Kr 7, 9, wo weder an ein Medium, noch an ein den Zustand oder die Veränderung desselben bewirkendes Subjekt zu denken ist.

daß in solchen Verbindungen das im Diesseits denkbare oder wirklich stattfindende δικαιοῦσθαι heißt: ein δίκαιος παρὰ θεῷ (Rm 2, 13), ein Gerechter in Gottes Augen werden. Sofern Gott dabei als der Handelnde bezeichnet wird (Rm 3, 26. 30; 4, 5; 8, 33, im Gl nur 3, 8), ist damit gesagt, daß Gott dem an sich sündigen und sogar gottlosen Menschen (Gl 2, 15; Rm 4, 5; 1 Tm 1, 13—16) zu der Stellung und Geltung eines Gerechten in seinen Augen verhilft, diese Stellung ihm als ein Geschenk verleiht (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι Rm 3, 23). Damit ist aber auch schon gesagt, daß die diesseitige δικαίωσις nicht tatsächliche Verwandlung eines Sünders in einen Gerechten, nicht Einflößung der Tugend ist, welche man δικαιοσύνη nennt. Diese Auffassung ist, auch abgesehen von dem Zusammenhang der paulinischen Darlegungen der Rechtfertigungslehre, schon darum unannehmbar, weil sie sich nicht verträgt mit der Verbindung δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, mag dies verneint oder behauptet werden (Gl 2, 16 dreimal, Rm 3, 20; 4, 2; Jk 2, 21—26 cf Eph 2, 8f.; Tt 3, 5); denn die sittliche Eigenschaft der Gerechtigkeit kann nicht als Folge von Handlungen des in Rede stehenden Menschen gedacht werden, sondern ist entweder, als Gesinnung und sittliche Kraft gedacht, Voraussetzung gesetzmäßiger und überhaupt gerechter Handlungen, oder, als sittliches Verhalten gedacht, identisch mit solchen Handlungen. Es bezeichnet also das diesseitige δικαιοῦσθαι bei Pl eine Veränderung nicht der sittlichen Qualität und des sittlichen Verhaltens, sondern des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Auch die Juden, welche nicht in dem Sinn und der Art wie die Heiden Sünder sind, gewinnen die Stellung von Gerechten bei Gott und damit das normale Verhältnis zu Gott nicht in folge eigener Leistungen, insbesondere nicht durch Handlungen, welche den Geboten des mosaischen Gesetzes entsprechen, sondern in folge des Glaubens an Jesus den Christ und zwar in unmittelbarer Folge desselben oder durch denselben, also in und mit dem Akt des Gläubigwerdens. Ein anderer Ausdruck dafür ist δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ v. 17, wozu den Gegensatz bildet ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι 3, 11; 5, 4. Indem die Juden, welche jetzt Christen sind, an Christus gläubig wurden, traten sie in eine so innige Beziehung zu Christus, daß man das Ergebnis dieser Stellungnahme ebensowohl ein Sein und Leben in Christo (Rm 6, 11; 8, 1; 2 Kr 5, 17; Gl 1, 22; 3, 26—28) als ein Sein und Leben Christi in den Glaubenden nennen kann (Gl 2, 20). Da aber das Gläubigwerden der geborenen Juden von vornherein darauf gerichtet war, durch den Glauben an Christus die Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen (v. 16b ἵνα κτλ.), so kann ihr Gläubigwerden auch als ein ζητεῖν δικ. ἐν Χρ. bezeichnet werden. Eben damit aber wurden auch sie (καὶ αὐτοί), nämlich sie ebensogut wie

die Heiden es sind, mögen diese gläubig werden oder nicht (v. 15), als Sünder erfunden.[64]) Sie selbst haben durch ihr Gläubigwerden an Christus, sofern dieses von dem Bewußtsein begleitet war, daß dies für sie der einzig mögliche Weg zur Gerechtigkeit sei, konstatirt und bekannt, daß sie sogut wie die Heiden Sünder seien, und es hat sich dies für jedermann, der von ihrer Bekehrung zu Christus (*πιστεῦσαι εἰς Χρ.*) samt den sie dabei leitenden Erkenntnissen und Absichten einige Kenntnis hat, herausgestellt. Wenn sie es selbst vergessen sollten, brauchen sie sich nur auf ihr Gläubigwerden zu besinnen, so finden sie wieder, daß sie nichts anderes waren und von sich aus nichts anderes sind, als Sünder, welche unverdienter Weise vor Gott gerecht geworden sind. Da also das durch *ζητοῦντες κτλ.* näher bestimmte *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* mit dem *ἐπιστεύσαμεν* v. 16 nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich zusammenfällt, und da in der Frage, welche den Nachsatz bildet, kein *ἄν* steht, so wird hier nicht ein unwirklicher Fall gesetzt, sondern das, was den jüdischen Christen bei ihrer Bekehrung widerfahren ist, zur Voraussetzung einer Folgerung gemacht,[65]) welche von anderer Seite daraus gezogen werden könnte und gezogen wurde, von Pl aber als unberechtigt zurückgewiesen wird. Wie überall, wo Pl derartige Folgerungen aus seinen vorangehenden Behauptungen oder auch längeren Ausführungen in Form von Fragen, die er mit einem entschiedenen *μὴ γένοιτο* verneint, sich in den Weg wirft, redet er nicht seine eigene Sprache, sondern die Sprache derer, welche die Frage bejahen, d. h. aus seiner Darlegung die törichte oder lästerliche Konsequenz ziehen, oder doch dazu geneigt sein möchten, um seine Darlegung zu widerlegen (Gl 3, 21; Rm 3, 5; 6, 1. 15; 7, 7. 13; 9, 14). Daraus, daß geborene Juden, die als solche nicht ohne einen Schein des Rechtes von ihrer Bekehrung zu Christus auf die Heiden als Sünder herabblickten, nach der Behauptung des Pl gerade in und mit ihrem Gläubigwerden an Christus als Sünder sich herausstellten, auf den Standpunkt von Sündern herabgedrückt wurden, die in dieser Beziehung nichts vor den Heiden voraushaben (1 Tm 1, 15 f.; Phl 3, 7 ff.;

[64]) Hofmann, der in 1. Aufl. ein zweites *εὑρέθημεν* ergänzt wissen wollte, welches mit *καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* verbunden den Nachsatz bilden sollte, hat dies zwar in 2. Aufl. S. 31 fallen lassen, dafür aber *καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* = „und an und für uns selbst Sünder" neben *ζητοῦντες* von *εὑρέθημεν* abhängen lassen, wogegen die Stellung des Prädikats zwischen den beiden überdies formell so ungleichartigen Begriffen *ζητοῦντες κτλ.* und *ἁμαρτωλοί* entscheiden dürfte.

[65]) Es läßt sich kaum entscheiden, ob hier *ἆρα* als Fragwort oder wie 2, 21; 3, 29; Mt 12, 28 hinter Bedingungssatz als Folgerungspartikel *ἄρα* zu schreiben ist cf Blaß[5] § 440, 2; 451, 2. Daß eine Frage vorliegt, welche in letzterem Fall nur durch den Ton als solche bezeichnet wäre, folgt aus *μὴ γένοιτο*, und daß zugleich eine Folgerung vorliegt, ergibt sich auch ohne eine dies ausdrückende Partikel aus dem Verhältnis zum Vordersatz.

Lc 18, 13. 14), glaubten gewisse Leute, welche diese Behauptung des Pl nicht gelten lassen wollten und den Unterschied zwischen gesetzestreuen Juden und Sündern aus den Heiden für nichts weniger als einen leeren Schein hielten, folgern zu dürfen, daß dann Christus ein Diener von Sünde sei. *Διάκονος* mit einem Gen. der Sache (2 Kr 3, 6; 11, 15; Eph 3, 7; Kl 1, 23) entspricht nicht einem *διακονεῖν τινι*, sondern einem *διακονεῖν τι* (1 Pt 1, 12; 4, 10; 2 Kr 3, 3; 8, 19 f. cf *διακονία* c. gen. 2 Kr 3, 7—9; 5, 18) d. h. als Diener etwas beschaffen oder für einen anderen etwas besorgen und es ihm vermitteln. Es fragt sich nicht darum, ob Christus in seinem Leben, Wirken und Sterben ein *διάκονος ἁμαρτωλῶν* gewesen sei, was Pl niemals in Abrede gestellt haben würde (Mt 20, 28; Lc 22, 27), sondern darum, ob er den an ihn Glaubenden Sünde schafft und bringt. Wenn nach Pl Christus diejenigen Juden, die auf seine Selbstbezeugung hin an ihn gläubig wurden, eben damit in die Stellung von armen Sündern versetzt, aus frommen Juden Sünder wie die Heiden gemacht hat, so erweist er sich als einer, welcher den Menschen zu einem sündigen Zustand verhilft, die Sünde fördert und vermehrt. So absurd und blasphemisch argumentirt aber nicht Pl, sondern ein Gegner, dessen Einwendung gegen die voranstehende Beschreibung des Gläubigwerdens Pl zu Worte kommen läßt, um sie abzuweisen. Es blickt deutlich genug die Verdächtigung durch, daß Pl diese Theorie von der Rechtfertigung aus und durch Glauben an den Sünderheiland nur ersonnen habe, um sich und andere von der Verpflichtung zu einem heiligen Lebenswandel zu entbinden cf Rm 6, 1. 15. Wer aber ist dieser Gegner? Jedenfalls nicht Pt in Antiochien. Denn dieser hat dort nicht eine der Darlegung v. 15—16 widersprechende Ansicht von den Beweggründen und Absichten vorgetragen, von welchen geleitet er und die Brüder aus Israel an Christus gläubig geworden sind, sondern hat, ebenso wie nach ihm Barn und die anderen Judenchristen in Antiochien, im Widerspruch mit seiner längst gewonnenen und anfangs auch in Antiochien von ihm betätigten Überzeugung, daß die pünktliche Beobachtung des Gesetzes für ihn und seinesgleichen unverbindlich sei, wo höhere Interessen die Nichtbeachtung fordern, in einer schwachen Stunde so gehandelt, als ob ihm jene Überzeugung noch fehlte. Und weit entfernt, zu einer dialektischen Erörterung der letzten Gründe ihres gemeinsamen Christenstandes mit Pl aufgelegt zu sein, hat er dessen herbe Rüge schweigend über sich ergehen lassen, wenn Pl v. 11—14 auch nur einigermaßen wahrheitsgemäß berichtet hat. Auch darum ist nicht daran zu denken, daß die Anrede an Pt in v. 15 f. sich fortsetze. Ausgeschlossen sind aber auf alle Fälle auch die sämtlichen aufrichtigen Christen in Israel, deren Erfahrung Pl, sich mit ihnen zusammenfassend, vielleicht in idealem Licht, doch aber sicherlich *bona*

fide darstellt. Es bleiben nur die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* übrig, gegen welche der ganze Gl und besonders c. 1—2 gerichtet ist, die Partei der Judaisten, vor welchen Pt in Antiochien zurückgewichen war, welche das Apostelkonzil notwendig gemacht hatten, und welche jetzt durch ihre Sendlinge die gal. Gemeinden beunruhigten. Da diese Leute nach Pl den Namen von Brüdern mit Unrecht tragen (2, 4), paßt auf sie die Beschreibung des Gläubigwerdens v. 15—16 natürlich nicht. Als Gegner des Pl und der durch ihn herbeigeführten kirchlichen Zustände bestreiten sie deren Voraussetzungen. Sie haben sich durch ihre angebliche Bekehrung zu Christus nicht als Sünder bekannt und haben nicht in der Erkenntnis, daß auf gesetzlichem Wege keine Gerechtigkeit zu erlangen sei, zu Christus ihre Zuflucht genommen, sondern behaupten, daß nicht nur sie selbst und alle geborenen Juden, sondern auch die Heiden das Gesetz beobachten müssen, um vor Gott gerecht dazustehen und des durch Christus erworbenen Heils teilhaftig zu werden. Von diesem Standpunkt aus konnten sie sagen, Pl mache durch seine Theorie und Praxis Christus zu einem Handlanger und Förderer der Sünde statt zu einem Prediger und Verbreiter der Gerechtigkeit. — Wenn hinter dem gewichtigen *μὴ γένοιτο* ein Satz mit *γάρ* [v. 18] folgt, kann dieser natürlich nicht eine Erläuterung oder Begründung der in Frageform ausgesprochenen unberechtigten Folgerung eines Gegners, sondern nur der entschiedenen Abweisung derselben durch den Apostel bringen cf Rm 9, 14; 11, 1; Gl 3, 21. Aber nicht der Satz an sich, daß Christus ein Sündendiener sei, war durch *μὴ γένοιτο* mit Entrüstung zurückgewiesen; und nicht die Verneinung dieses Satzes für sich, den ja die Judaisten ebensowenig wie Pl als Ausdruck ihrer eigenen Meinung aussprechen konnten, bedarf der Begründung. Verneint war vielmehr die Behauptung, daß Pl durch seine Beschreibung des Gläubigwerdens der echten Christen aus Israel v. 15—16, welche in dem Bedingungssatz v. 17ª nur auf einen anderen, zugespitzten Ausdruck gebracht war, Christus zu einem Sündendiener mache. Dem entspricht es, daß Pl, der bisher sich mit allen wahren Judenchristen in ein wir zusammengefaßt hatte, nun v. 18 in der Rechtfertigung seines *μὴ γένοιτο* in die erste Person des Singulars übergeht und bis v. 21 dabei beharrt. „Keineswegs mache ich Christus zu einem Sündendiener; denn wenn ich eben das, was ich niederriß, wieder aufbaue, stelle ich mich selbst als einen Übertreter dar.“ [66]) Schon

[66]) Von den häufigen Gegenüberstellungen von bauen und niederreißen (Ps 28, 5; Koh 3, 3; Sir 31 (al. 34), 23 (al. 28); 2 Kr 13, 10) könnte am ersten noch Jo 2, 19; Mr 14, 58 in einen inneren Zusammenhang mit Gl 2, 18 gebracht werden. [Lütg. S. 35 ff. sieht in v. 15—21 eine Selbstverteidigung des Pl gegenüber Vorwürfen, die in den gal. Gemeinden gegen ihn erhoben wurden und deren Inhalt in v. 18 sich widerspiegelt: Pl baut wieder auf, was er eingerissen hat. Gegenwärtig tut er das (praes. *οἰκοδ.*).

aus dieser nur formalen Skizze des Gedankenzusammenhangs ergibt sich, wie wenig das Wort vom Zerstören und Bauen auf das widerspruchsvolle Verhalten des Pt in Antiochien paßt und in eine Anrede an Pt hineinpaßt. Ganz abgesehen davon, daß man das vorübergehende Schwanken des Pt billiger Weise nicht wohl ein Wiederaufbauen des vorher von ihm niedergerissenen Gebäudes nennen konnte, und daß Pt, wie gezeigt, nicht der Gegner sein kann, dessen Trugschluß Pl v. 17 anführt und abweist, hätte Pl, um so verstanden zu werden, schreiben müssen: „nicht ich mache Christus zu einem Sündendiener, sondern du stellst dich selbst als einen Übertreter dar“. Vielmehr derselbe Pl, welcher sich bisher mit den anderen, gleich ihm unter dem Gesetz großgewordenen Christen zusammengefaßt hatte, nun aber einen Einwand gegen seine individuelle Beschreibung der Voraussetzungen, Motive und Absichten ihrer Bekehrung zu Christus abgewiesen hat, spricht v. 18 von seinem eigenen gegenwärtigen Verhalten und zwar, da er auch vorher von sich geredet hatte, ohne ein *ἐγώ*. Nicht seine Person im Gegensatz zu andern, sondern die Identität dessen, was er früher zerstört hat, nun aber wieder aufbaut, ist durch das nachträgliche *ταῦτα* betont. Diese Aussage ist aber eine hypothetische. Es fragt sich also, ob die Bedingung zutrifft, oder es liegt vielmehr am Tage, daß sie bei Pl nicht zutrifft; daß hier vielmehr einer der zahlreichen Fälle vorliegt, wo durch ein *εἰ* c. ind. praes. ein nicht Wirkliches als wirklich gesetzt wird (Bd I⁴, 238 A 7). Denn Pl kann nicht zugeben, daß er in der Gegenwart wieder aufbaue, was er vorher zerstört hat; und wenn er es zugeben müßte, würde er damit nicht seine Behauptung rechtfertigen, daß er Christus keineswegs zu einem Sündendiener mache. Ebensowenig kann er zugeben, daß er durch ein gegenwärtiges Tun sich selbst als einen Übertreter darstelle. *Συνιστάναι* oder *συνιστάνειν* (*συνιστάνω* ist hier besser bezeugt als *συνίστημι*) heißt nicht, wie *ἐνδείκνυσθαι*, eine ohnedies innerliche Eigenschaft oder Gesinnung, die man selbst hat, durch die Tat beweisen und erzeigen, sondern eine ohnedies zweifelhafte oder verborgene Sache oder Person ins Licht stellen (Rm 3, 5), daher oft empfehlen, herausstreichen (Rm 16, 1; 2 Kr 3, 1; 4, 2; 5, 12; 10, 12. 18), mit doppeltem Akk. eine Sache oder Person so beleuchten, daß sie als das, was der zweite

---

Es sind die Pneumatiker, die ihm das vorwerfen, weil er noch halb am Gesetz hänge. Aber wenn *πάλιν οἰκοδομεῖ* Aufnahme eines gegnerischen freigeistigen Vorwurfs wäre, müßte dann die Fortführung des Gedankens nicht vielmehr lauten: vielmehr aber bin ich durchs Ges. dem Ges. gestorben? Nicht *γάρ* sondern *δέ* wäre dann zu erwarten. Man könnte bei *π. οἰκοδ.* an ein Wort der Judaisten denken, welche auf die Beschneidung des Tit hinwiesen und nicht im Ton des Vorwurfs sondern des Triumphs erklärten: früher hat er nur niedergerissen; nun gibt er selbst zu, daß die Beschneidung etwas wertvolles ist, s. auch u. S. 137.]

Akk., das Objektsprädikat angibt, deutlich zu erkennen ist.[67]) Pl sagt also nicht, daß er in dem angenommenen Fall in und mit seinem Handeln, seinem *πάλιν οἰκοδομεῖν* eine Übertretung begehe und in diesem Sinne sich als Übertreter darstelle, was auch keineswegs einleuchtet, da ein Wiederherstellen von etwas, was man törichter oder sündhafter Weise zerstört hat, in sehr vielen Fällen ein pflichtmäßiges und tugendhaftes Handeln ist, sondern daß er durch sein Wiederaufbauen des von ihm selbst Zerstörten sich selbst in die Beleuchtung eines Übertreters stelle. Er spricht durch sein Wiederaufbauen über sich selbst das Urteil, daß er ein Übertreter sei oder vielmehr gewesen sei; denn dasjenige Handeln, welches man durch ein Handeln als Übertretung kennzeichnet, kann nicht mit letzterem identisch sein. Also durch sein Wiederaufbauen gibt er deutlich zu erkennen, daß sein früheres Abbrechen eine Übertretung war. Weder das eine noch das andere tut Pl oder hat er getan; darum trifft ihn auch das Urteil nicht, daß er durch sein gegenwärtiges Handeln oder Lehren sein eigenes früheres Handeln oder Lehren als Übertretung charakterisire. Da er an Christus gläubig wurde, hat er allerdings mit seiner früheren Lebensrichtung gebrochen, hat das Gebäude gesetzlicher und pharisäischer Gerechtigkeit abgebrochen cf Phl 3, 4—11. Wenn er dieses in der Gegenwart wiederaufbaute, würde er dadurch seine Bekehrung zu Christus als eine Übertretung des Gesetzes verurteilen und sich, sofern er den gesetzlichen Weg verlassen und auf dem Weg des Glaubens an Christus Gerechtigkeit gesucht und gefunden hat, als einen Übertreter brandmarken. Dann allerdings, aber auch nur dann[68]) könnte man sagen, daß er durch seine Darlegung der Bekehrung zu Christus, als untrennbar verbunden mit dem Verzicht auf gesetzliche Gerechtigkeit, Christus zu einem Sündendiener mache; denn, die Richtigkeit dieser Darstellung vorausgesetzt, trüge Christus in der Tat die Schuld daran, daß ein gesetzestreuer Israelit durch sein Gläubigwerden an ihn nicht nur ein Sünder sogut wie die Heiden, sondern ein bewußter Übertreter des Gesetzes geworden wäre. Da nun jedermann weiß, daß Pl das nicht wiederaufbaut, was er niedergerissen hat, als er an Christus gläubig wurde, so trifft ihn und den Christus, welchen er predigt, der

[67]) Cf Philo, quis rer. div. heres § 52: nicht nur die Erzählung von der Ekstase Abrahams Gen 15, 12, sondern auch die ausdrückliche Benennung als Prophet Gen 20, 7 *ἀνισαμων αὐτὸν προφήτην*. Cf 2 Kr 7, 11 mit zugesetztem *εἶναι*.

[68]) Ganz ähnlich wird Gl 3, 21 die Abweisung einer angeblichen Konsequenz in der Form begründet, daß ein notorisch unwirklicher Fall gesetzt und gesagt wird, daß in diesem Fall die abgewiesene Konsequenz berechtigt wäre. Auch dort würden wir das logische Verhältnis noch deutlicher zu machen geneigt sein: „nur dann, wenn ....; da aber die Bedingung nicht erfüllt ist, in der Tat nicht“. Cf auch 2, 21.

Vorwurf nicht, dessen er sich hier zu erwehren hat. Der Beweis ist kurz, aber treffend; es befremdet jedoch die indirekte Art der Beweisführung sowie die sprachliche Form, welche an sich ebensogut einen wirklich vorliegenden Fall bezeichnen könnte. Pl würde nicht so reden, wenn es nicht Christen gäbe, von denen man sagen kann, daß sie eben das wiederaufbauen, was sie zerstört haben. Es sind eben die, von deren Seite er den abgewiesenen Einwand gegen seine Darlegung erwartet oder auch gehört hat. Sofern ihre Bekehrung zum Glauben an Christus nicht reine Heuchelei war, müssen auch sie anerkennen, daß ihr Verhältnis zum Gesetz durch ihr Gläubigwerden ein anderes geworden ist. Die Judaisten jener wie der späteren Zeit haben nie bestritten, daß die Erscheinung Christi für sie wie für die Heiden notwendig gewesen sei, damit sie der Seligkeit teilhaftig würden, insbesondere auch nicht, daß die christliche Taufe ihnen Sündenvergebung vermittele.[69]) Sie konnten auch nicht leugnen, daß sie schon durch die Feindseligkeit der Juden vielfach gehindert waren, sehr wesentliche Stücke des Gesetzes zu beobachten (cf 5, 13), und daß sie in ihrer Zugehörigkeit zu Christus einen Ersatz für alles das zu haben meinen, was ihnen an gesetzlicher Gerechtigkeit abgehe. Durch ihr Bekenntnis zu Christus und durch ihre Predigt des Ev, wie sehr dasselbe von dem echten Ev Christi abweichen mag (1, 6f.), haben sie aufgehört, reine Juden zu sein, die auf dem Wege der Gesetzeserfüllung gerecht zu werden trachten. Wenn sie daher hinterdrein die Beschneidung der Heiden und die Gesetzesbeobachtung der Juden- und Heidenchristen als Bedingung der Gerechtigkeit und Seligkeit fordern, so bauen sie eben das wieder auf, was sie durch ihr Gläubigwerden an Christus zerstört haben. Es ist, als ob ihnen ihre Bekehrung zu Christus hinterdrein leid geworden wäre. Sie erklären durch ihre nachträgliche Wiederaufrichtung des Gesetzes als eines wesentlichen Mittels zur Gerechtigkeit vor Gott ihre frühere Bekehrung zu Christus und die damit gegebene innere Loslösung vom Gesetz für einen Abfall vom Gesetz und sich selbst für Übertreter des Gesetzes. Der Vorwurf, welchen sie gegen Pl erheben, daß er Christus zu einem Veranlasser der Sünde mache, trifft sie mit viel größerem Recht, wenn man ihre ehemalige Annahme des christlichen Bekenntnisses mit ihrem jetzigen Dringen auf die Herrschaft des mosaischen Gesetzes im ganzen Umkreis der Christenheit zusammenstellt. Aus dem Gegensatz zu diesen Leuten erklärt es sich auch, daß Pl v. 19 mit einem betonten ich (ἐγώ) dazu übergeht, zu erklären, wie er seinerseits zu seiner inneren Unabhängigkeit vom Gesetz gelangt

[69]) Clem. hom. VIII, 22; XVII, 7 cf IV, 13; XI, 23—26; recogn. VI, 7—9; I, 39. 48. 54. 63. 69; da besonders auch die Taufe als Ersatz für die angeblich von Christus verworfenen Opfer.

sei. Daß er nur in dem unwirklichen Fall, der bei andern Christen jüdischer Herkunft eher noch zutreffen möchte, also in Wirklichkeit nicht veranlaßt sei, seine Bekehrung als eine Übertretung des Gesetzes zu betrachten, erklärt er durch den Satz: „denn ich bin durch Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe". Artikellos ist auch hier zweimal *νόμος* gelassen (oben S. 123 A 60), weil im Gegensatz zu der gesetzwidrigen Art, in welcher Pl nach Ansicht der Gegner seine Gesetzesfreiheit gewonnen hat, betont werden soll, daß es dabei gesetzmäßig zugegangen ist. Dieser Gegensatz erfordert aber auch, daß *νόμος* beide Male dasselbe, das mos. Gesetz bezeichne; denn abgesehen davon, daß eine Unterscheidung zweier verschiedener Gesetze ausgesprochen sein müßte (cf Rm 3, 27; Gl 6, 2), würde Emancipation von diesem Gesetz vermöge eines anderen Gesetzes darum nicht weniger eine Übertretung des ersteren sein, solange nicht nachgewiesen ist, daß das mos. Gesetz, dessen Übertretung in Praxis und Theorie (AG 21, 21) dem Pl zum Vorwurf gemacht wurde, jenem andern Gesetz untergeordnet sei und seinerseits auf dieses andere Gesetz als ein höheres hinweise und Gehorsam gegen dasselbe fordere, lauter Gedanken, welche an sich richtig sein mögen, hier aber durch nichts auch nur angedeutet sind, also auch dem Leser fern bleiben mußten. Die Frage aber, inwiefern das mos. Gesetz dem Pl ein Mittel geworden ist, von ihm loszukommen, läßt sich nicht dem folgenden v. 20ª entnehmen; denn selbst wenn dieser durch ein *γάρ* als Erlauterung des dunkeln v. 19 angeknüpft wäre, würde man in v. 20ª vergeblich nach einem Gedanken suchen, welcher zeigte, daß das *νόμῳ ἀποθανεῖν* des Pl *διὰ νόμου* erfolgt sei. Ein solcher würde nur dann vorliegen, wenn gesagt wäre, daß Christus durch Anwendung des mos. Gesetzes in den Tod gebracht, damit zugleich aber aus der mit seiner Geburt begonnenen Unterordnung unter das Gesetz (4, 4) befreit worden sei, und daß darum das Gleiche von dem gelte, welcher in irgend welcher Weise nachträglich am Tode Christi beteiligt worden sei, was alles nicht gesagt ist und nicht aus anderen, jüngeren Briefen des Pl (z. B. Rm 7, 4; 6, 2f.) stillschweigend ergänzt werden kann. Dahingegen ergibt sich eine befriedigende Antwort aus v. 16f. Ist die Erkenntnis, daß man nicht in folge von Gesetzerfüllung gerecht werde, und das Bewußtsein, trotz Besitz und Kenntnis des Gesetzes ein strafwürdiger Sünder zu sein, für den echten Christen aus Israel der entscheidende Beweggrund gewesen, den Weg der Gesetzesbeobachtung als Mittel zur Gerechtigkeit zu verlassen und den Weg des Glaubens an Christus zu beschreiten, so ist für einen solchen Christen das Gesetz auch ein Mittel gewesen, vom Gesetz loszukommen. Denn wodurch anders als durch das Leben unter dem Gesetz und durch die vergebliche Bemühung, es zu erfüllen, also *διὰ νόμου* hat er

die erfahrungsmäßige Erkenntnis gewonnen, die ihn zum Glauben an Christus trieb cf Rm 3, 20; 7, 7? Da aber, was gleichfalls v. 16 gesagt war, das Gläubigwerden an Christus mit dem bewußten Verzicht auf ein zukünftiges Gerechtwerden in folge von Gesetzeswerken gepaart war, so hat eben damit auch das *ζῆν τῷ νόμῳ* aufgehört. Darum kann der in dem beschriebenen Sinn an Christus gläubig gewordene Jude sagen: *νόμῳ ἀπέθανον*. Für das Gesetz, dem sein Leben bis dahin zugewendet und gewidmet war, [70]) und zwar mit dem Wunsch und der Hoffnung, durch seine Erfüllung gerecht zu werden ist er in demselben Sinn, in welchem er vorher ihm lebte, gestorben, da er an Christus gläubig wurde. Es geschah dies aber nicht zu dem Zweck, daß er fortan ein durch kein Gesetz eingeengtes Leben der Ungebundenheit führe oder sich selbst lebe, sondern daß er ein Gotte zugewandtes und geweihtes Leben führe. Wie das Mittel ein, wie gerade die Gegner anerkennen müssen, heiliges war, so ist es auch der Zweck. Dies wird v. 20 noch deutlicher gemacht durch eine inhaltreichere Beschreibung sowohl des Sterbens, welches nun als ein vollendetes, in seiner Wirkung fortdauerndes Ereignis betrachtet wird (cf 6, 14, dagegen Aorist Rm 6, 6; 7, 4), als auch des Lebens, in welchem er seither steht. Der Tod, den er erlebt hat, ist ein Mitgekreuzigtwerden mit Christus gewesen, also eine derartige nachträgliche Beteiligung an dem Kreuzestod Christi, daß es zu einem Abbruch des früher geführten Lebens gekommen ist (Rm 6, 6). Wie das geschehen ist und inwiefern damit eine Lösung des Verhältnisses zum Gesetz gegeben ist, wird im Gl nicht entwickelt cf dagegen Rm 6, 1—14; 7, 1—6; 2 Kr 5, 14—17. Das Leben aber, dessen er sich seither erfreut, hat nicht mehr, wie es früher der Fall war, — denn nur im Gegensatz hiezu ist *οὐκέτι* zu verstehen cf Rm 7. 17. 20 — sein Ich zum eigentlichen Subjekt, sondern Christus ist es, der dieses Leben in ihm führt. [70a]) Der kühne Ausdruck und

---

[70]) Obwohl *ζῆν*, *vivere* mit persönlichem Dativ klassisch ist und auch die Verbindung mit sachlichem Dativobjekt sich in der Analogie des klassischen Sprachgebrauchs hält, dürften doch moderne Wendungen wie „der Wissenschaft leben“ nicht ohne den Vorgang der paulinischen Sprache sich eingebürgert haben. Vollends *ἀποθνήσκειν* c. dat. der Person oder Sache, wie es Pl gebraucht, um das Ende des einer Person oder Sache zugewendeten oder geweihten Lebens zu bezeichnen Rm 6, 2. 10; 7, 4, ist ihm eigentümlich. In profaner Sprache würde dies heißen: zum besten oder zum Nachteil, Schmerz etc. einer Person oder Sache sterben.

[70a]) [Reitzenstein, Mysterienrel.[2] S. 60 sieht in unserm Vers einen besonders deutlichen Beleg dafür, wie Pl ganz in der Weise der hellen. Mysterienrel. denke und empfinde. Er vergleicht Stellen, in denen der Myste zu Hermes spricht: *ἐγὼ εἰμί σύ, καὶ σὺ ἐγώ.* Aber wie der Ausdruck (*ἐγώ-σύ = ἐν ἐμοί*) nicht derselbe ist, so ist auch der Gedanke verschieden. In der hellen. Mystik kommt es zu einer Verschmelzung der beiden Ich, während bei Pl die geschichtliche Persönlichkeit des erhöhten Herrn die

Gedanke dieses Satzes findet schon in der starken Betonung des beidemale vorangestellten *ζῶ* und *ζῇ* eine gewisse Ermäßigung. Was an wirklichem Leben in ihm vorhanden ist, ist nichts selbsterzeugtes, von seinem autonomen Ich bestimmtes, sondern etwas von Christus gewirktes und geleitetes. Eingeschränkt wird jedoch der Gedanke ferner noch durch die Erinnerung an das, was bis dahin außer Betracht geblieben war, daß er nämlich nach wie vor seiner Bekehrung in der angeborenen leiblichen Natur, also unter Bedingungen, welchen der in ihm lebende Christus seit seiner Auferstehung entnommen ist, sein Leben zu führen hat. Das *ζῆν ἐν σαρκί* hat vorläufig nicht aufgehört (Phl 1, 22), es ist auch jetzt, nach seiner Bekehrung, noch nicht nach allen Seiten ein Leben Christi in ihm; aber soweit sein Leben noch ein im Fleisch verlaufendes, unter den Bedingungen des dermaligen leiblichen Lebens stehendes, also dem Leben Christi in ihm noch ungleichartiges ist, ist es doch zugleich ein Leben im Glauben und zwar in dem Glauben, welcher ein Glaube an Gott und an Christus zugleich ist. So nämlich wird nach gut bezeugter LA [71]) das Objekt des Glaubens hier angemessen bezeichnet, weil Pl im Gegensatz zu den Judaisten redet, die ihm vorwarfen, daß er vom Gesetz und damit zugleich vom Gott Israels abgefallen sei, und weil er andrerseits um desselben Gegensatzes willen das Unterscheidende des christlichen Gottesglaubens zu betonen hatte, was nicht zuläßt, daß er sein Verhältnis zu Gott fernerhin durch das Gesetz bestimmt sein lasse. Sein Gottesglaube ist auch ein Glaube an den Christus, welcher ihn geliebt und sich selbst ihm zu lieb dahingegeben hat. Weil Christus für alle gestorben ist, kann der Einzelne, der als Person zum Heil berufen wurde, die Liebe, welche Jesus während seines Erdenlebens zu den sündigen Menschen gehegt und in der Aufopferung seines Lebens bewiesen hat (Rm 8, 37), auf sich den Einzelnen beziehen. Besonders natürlich aber war diese Betrachtungsweise für den, der sich dessen bewußt war, daß Christus

---

führende Macht in seinem Innern wird. Vgl. zur Stelle Deißner, Pl. u. die Mystik s. Zt. S. 85ff. 109. 119ff.]

[71]) So *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* BD*G dg Victor. (dreimal in der Auslegung *deo et Christo, a Christo et a deo, dei et Christi*, daher ist das p. 19 zuerst als Text gebotene *filii dei et Christi* mehr als verdächtig, eine sonst nur durch einige Hss des Komm. des Hier. Vall. p. 415 bezeugte, aber durch dessen Auslegung nicht bestätigte Mischlesart): alle anderen *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. So schon Marcion (der außerdem *ἀγοράσαντος* statt *ἀγαπήσαντος*); Clem. strom. III § 106 etc. Die Änderung lag nahe, da die partizipialen Appositionen nur auf Christus paßten, *Χριστοῦ* aber ohne eigenen Artikel unter den Artikel von *τοῦ θεοῦ* mitbefaßt zu sein schien, während es doch als Eigenname an dem folgenden *τοῦ* (*ἀγαπήσαντος*) eine genügende Determination hat. Daß hier eine eigenartige Bezeichnung der Glaubensobjekte ursprünglich vorlag, wird auch durch das sonst entbehrliche, aber textkritisch unangefochtene *τῇ* hinter *πίστει ζῶ* bestätigt.

selbst ihm sich enthüllt (1, 12) und ihn zum Heil wie zum Amt der Heilsverkündigung berufen habe. Da aber die Selbsthingabe Christi in den Tod die Sündhaftigkeit und Weltverlorenheit derer, für welche er starb, zur Voraussetzung hat (1, 4), so ist durch den Glauben an diesen Christus jeder Gedanke daran, durch eigenes Tun Gerechtigkeit und Leben erwerben zu sollen, ausgeschlossen. So zu denken, hieße die Gnade Gottes für ungiltig erklären und tatsächlich außer Geltung setzen. Wenn Pl diesen Gedanken in die Form kleidet: „ich setze die Gnade Gottes nicht außer Geltung", so kann dies nicht dadurch veranlaßt sein, daß die Gegner, gegen welche alles von v. 15 an gerichtet ist, ihm vorwarfen, was er hier von sich verneint; denn von ihrem Standpunkt aus wäre dieser Vorwurf völlig unbegreiflich. [71a]) Vielmehr ähnlich wie v. 18, wenn auch nicht der Form, so doch der Sache nach, lehnt er hier von sich ab, was er eben damit den Gegnern nachsagen will. Sie annulliren die in der Selbstaufopferung Christi den Glaubenden dargebotene Gnade Gottes, indem sie trotz ihres Bekenntnisses zu Christus das Gesetz als Weg und Mittel zur Gerechtigkeit anpreisen: „denn wenn, wie jene meinen, durch das Gesetz Gerechtigkeit (zu Stande kommt), so folgt, daß Christus umsonst [72]) starb".

5. Überführung der Galater von der Grundlosigkeit und Verderblichkeit ihres begonnenen Abfalls 3, 1—5, 12.

Die 1, 11 beginnende Selbstverteidigung des Pl oder vielmehr Verteidigung des göttlichen Ursprungs und der Wahrheit des von ihm gepredigten Ev, welche in 1, 12—2, 14 durch Richtigstellung der von den Judaisten in Gal. mißdeuteten und entstellten Tatsachen seines Lebens geführt wurde, hat in 2, 15—21 einen ergänzenden Abschluß gefunden in der Darlegung seines und aller

---

[71a]) [Darum weist Lütg. S. 40 auch auf dies Wort hin als ein Anzeichen, daß der ganze Abschnitt eine Verteidigung gegenüber den Pneumatikern sei. Nur aus ihrem Munde sei der Vorwurf gegen den halbherzigen Pl denkbar: er setzt die Gnade beiseite. Aber das Bestechende dieser Beobachtung verschwindet doch wieder, wenn man den ganzen v. 21 erwägt. Offenbar gipfelt die ganze Gedankenführung in 21[b], das ist deutlich ein Satz, der sich gegen judaist. Einwürfe wendet. So wird man, wie es oben der Text tut, auch 21[a] in diese Gedankenreihe einfügen müssen.]

[72]) *δωρεάν* ursprünglich und gewöhnlich „geschenkweise, *gratis*" Mt 10, 8; Rm 3, 24; geht in LXX als Übersetzung von חִנָּם über in die Bedeutung „unverdientermaßen" „ohne Schuld des Betroffenen" 1 Sam 19, 5; Ps 69, 5 (= Jo 15, 25) cf 2 Th 3, 8, aber auch „ohne Lohn" Gen 29, 15; Job 1, 9 cf 2 Kr 11, 7 und daher überhaupt ohne Gewinn und Erfolg, *frusta, in cassum* so hebr. חִנָּם Prov 1, 17; אֶל־חִנָּם Ez 6, 10 (*εἰς δωρεάν*) So hier.

wahren Christen aus Israel Christentums, dessen Charakter durch ihre unter dem Gesetz gemachten Erfahrungen und durch ihre Bekehrung zu dem für sie gestorbenen Christus unverrückbar bestimmt und der Verdrehung des Ev durch die Judaisten entgegengesetzt ist. Da es nun nur ein einziges Christentum wie ein einziges dieses Namens wertes Ev gibt (1, 6—9), so ist damit auch schon das Christentum der wahren Christen aus den Heiden den Grundzügen nach beschrieben. Da aber andrerseits doch das Ev, wie Pl es den Heiden predigt, von dem Ev, wie es dem Volk der Beschneidung gepredigt wird, zu unterscheiden ist (2, 2. 7), weil die Voraussetzungen und Bedingungen, unter welchen es hier und dort zum Glauben und zum Christenstand kommt, verschiedene sind, so muß auch noch gezeigt werden — und dies ist, da die Gal. in ihrer überwiegenden Mehrheit geborene Heiden sind, das Wichtigste —, daß das verkehrte Ev der zu ihnen gekommenen judaistischen Lehrer mit ihrer eigenen Erfahrung und mit dem von dem Unterschied zwischen Juden und Heiden wesentlich unabhängigen Wesen des Christentums in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Dies geschieht 3, 1—5, 12. Eben damit kehrt Pl zu der schon 1, 6—10 in Worten der Verwunderung und Entrüstung zum Ausdruck gekommenen Beurteilung der damaligen Haltung der Leser und daher naturgemäß endlich auch wieder zur Anrede derselben [v. 1] zurück.[73] Daß er sie nicht wie 1, 11 mit *ἀδελφοί* anredet, erklärt sich daraus, daß dieselbe Stimmung ihn wieder ergreift, in welcher er 1, 6 seinen Brief begonnen hatte. Zu dem unwilligen Staunen über ihr unbegreifliches Tun würde der Brudername wenig stimmen. Ebenso natürlich erscheint es aber auch, daß er sie hier nach dem Lande nennt, in welchem sie wohnen. Nachdem er seine Leser im Verlauf der geschichtlichen Rückblicke von 1, 12 an mit sich nach Damaskus, Jerusalem und Antiochien geführt hat, wendet sich sein Blick jetzt wieder dem Lande zu, in dessen Christengemeinden eben jetzt eine Entwicklung sich vollzieht, welcher zu steuern der Brief bestimmt ist. Indem er absieht von den mancherlei Unterschieden, welche in diesen Gemeinden wie in der Bevölkerung Galatiens vorhanden sind (oben S. 11—15), zwischen den Phrygiern, die schon beinah vollständig hellenisirt sind, den Lykaoniern oder auch Kelten, die zum Teil noch ihre eigenen Sprachen sprechen, den römischen Kolonisten und den mehr oder weniger hellenisirten Barbaren mit Einschluß nicht weniger Juden, nennt er sie Galater als den in der Provinz Galatien wohnhaften Teil der Heidenkirche,[74]) welcher zur Zeit in

[73]) Von dem *ἠκούσατε* 1, 13, *πρὸς ὑμᾶς* 2, 5 gilt das kaum.

[74]) Cf Phl 4, 15 „ihr Philipper“ im Gegensatz zu allen anderen Gemeinden, 2 Kr 6, 11 die Christen der Stadt Korinth im Unterschied von den sämtlichen Christen in Achaja, an welche der Brief übrigens gerichtet ist cf 2 Kr 1, 1. Auch Rm 1, 15 *ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ* oppos. *τὰ λοιπὰ ἔθνη* v. 13.

Gefahr ist, von dem Ev, das er ihnen gebracht hat, abzufallen. Damit ist auch schon die Vermutung widerlegt, daß er sie mit Rücksicht auf ihren Nationalcharakter *ἀνόητοι* nenne.[75]) Die in bezug auf Nationalität und Kultur buntgemischten Gemeinden hatten gar keinen gemeinsamen Nationalcharakter. Überdies zeigt die Wiederkehr des *ἀνόητοι* v. 3 vollends deutlich, daß die Unvernunft, welche Pl ihnen zum Vorwurf macht, in dem unvernünftigen Tun besteht welches er durch die Frage „wer hat euch bezaubert oder behext“[76]) als unbegreiflich darstellt. Diese Frage zielt noch weniger, wie die ähnliche 5, 7, direkt auf die fremden Lehrer, die sie zu ihrem verzerrten Ev verführen; denn in bezug auf diese dem Pl wie den Lesern wohlbekannten, wenn auch nie genannten Leute (1, 7; 4, 17; 5, 10. 12; 6, 12 f.) konnte nur etwa gefragt werden, wer sie seien oder was an ihnen sei, daß man ihnen einen so großen Einfluß gestatte (1 Kr 3, 5; 4, 7). Daß die Gal. diesen so urteilslos folgen, scheint vielmehr vorauszusetzen, daß ihnen ein ihre Sinne betäubender und ihren Willen lähmender Zauber angetan worden ist, nach dessen Urheber man vergeblich fragt. Auf dämonische Kräfte ist damit allerdings hingewiesen (1 Th 3, 5; 2 Kr 11, 3. 13—15), aber in einer rednerischen Form, welche zeigt, daß nicht die Irrlehrer es sind, die durch Anwendung von Zauberkünsten diese Kräfte auf die Gal. wirken lassen cf dagegen AG 8, 11; 2 Th 2, 9. Nur die Unbegreiflichkeit der Verführbarkeit der Leser sollte ausgedrückt werden. Demselben Zweck dienen die Worte: *οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστός* und weiter in einem nicht mehr von *οἷς* abhängigen Satz *προεγράφη ἐν ὑμῖν*

[75]) Hier. in der ethnographischen Einl. zu lib. II p. 427: *quum et Hilarius . . . Gallus ipse et Pictavis genitus, in hymnorum carmine Gallos indociles vocet.* Ähnlich z. St p 416. Daneben erinnert er p. 430 an die vielen Ketzereien und Spaltungen, die zu seiner Zeit in und um Ancyra sich finden. Ephr. „*o insensati Galatae*“, *qui ad omnes doctrinas declinatis.* Besonders seit den Tagen des Marcellus von Ancyra und des Photinus war Galater beinah ein Ketzername cf meine Schr. über Marc. S. 43. 190.

[76]) *βασκαίνειν*, von allen Lat. hier durch das stammverwandte *fascinare* übersetzt, scheint urspr. zu bedeuten: durch Anwendung von Worten oder Blicken einen schädlichen Zauber auf einen Menschen ausüben. An die Vorstellung vom Besprechen und Beschreien lehnt sich die Bedeutung „Übles nachreden“, an die Vorstellung vom bösen Blick die Bedeutung „mißgönnen, beneiden“, letztere klass. c. dat., aber auch c. acc. Sir 14, 6 cf Lobeck ad Phryn. p. 462 f. Nur das Bedenken, daß Pl sich hier zum Glauben an Hexerei bekannt zu haben scheine, welches Hier. u. a. dadurch zu beschwichtigen suchten, daß er sich der alltäglichen Anschauung nur im Ausdruck anbequemt habe, scheint es veranlaßt zu haben, daß alte Versionen wie S[1] Sah (dieser setzt *φθονεῖν* ein), auch Chrys. Vict. u. a. dem Wort die hier unpassende Bedeutung „beneiden“ gaben. Der Zusatz *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* hinter *ἐβάσκ.* ist offenbar aus 5, 7 eingetragen, gegen ℵ A B D* G 67**, die alten, angeblich auf Orig. zurückgehenden codd. bei Hier. p. 418. 487 (trotzdem in manche Hss der Vulg. eingedrungen) und gegen die älteren Versionen auch Sah.

ἐσταυρωμένος. Das früh getilgte, aber doch stark und mannigfaltig bezeugte *ἐν ὑμῖν*[77]) wird vor allem durch seine Schwierigkeit geschützt, welche eben die Tilgung veranlaßte. Las man *οἷς — ἐσταυρωμένος* als einen einzigen Relativsatz, was gewiß das Nächstliegende ist, und zog man *ἐν ὑμῖν* zu *προεγράφη*, so vertrug es sich grammatisch sehr schlecht mit *οἷς*, statt dessen *ἐν οἷς* ohne ein nachhinkendes und überhaupt überflüssiges *ἐν ὑμῖν* zu schreiben war, und sachlich vertrug es sich nicht mit *κατ᾽ ὀφθαλμούς*, mochte man es im Sinn von „unter euch" oder von „in euch, in eurem Herzen" fassen. In ersterem Sinn ist es wiederum mehr als überflüssig; denn was vielen vor Augen gestellt, öffentlich angeschrieben oder hingemalt ist, muß ja freilich in ihrer Mitte so hingestellt sein, aber als überflüssige Verstärkung von *κατ᾽ ὀφθαλμούς* mußte *ἐν ὑμῖν* bei diesem stehen. In letzterem Sinn genommen, zerstört *ἐν ὑμῖν* die durch *κατ᾽ ὀφθαλμοὺς προεγράφη* gegebene sinnliche Anschauung durch nachträgliche Einmischung des zunächst ganz sinnlich dargestellten geistigen Vorgangs. Wie Pl dies, wenn er es der Deutlichkeit wegen für nötig hielt, ausgedrückt haben würde, zeigt Eph 1, 18. Zog man dagegen *ἐν ὑμῖν* zu *ἐσταυρωμένος*, so schien dies ein die Lebhaftigkeit der Vergegenwärtigung Christi für das Bewußtsein der Gal. veranschaulichender Vergleich zu sein: vor Augen ward er ihnen hingemalt, als ob er unter ihnen gekreuzigt worden sei,[78]) was doch mindestens ein *ὡς*, besser ein *ὡσεί* (Rm 6, 13) oder *ὡσάν* vor *ἐν ὑμῖν* erfordern würde. Nimmt man hinzu, daß man im Orient vielfach *προεγράφη* nach Rm 15, 4 von der Vorausdarstellung der ev Geschichte in der hl Schrift meinte verstehen zu sollen (Ephr., Hier.), womit sich ein zu *ἐσταυρ.* gehöriges *ἐν ὑμῖν* nicht reimen wollte, so ist kaum zu bezweifeln, daß letzteres wegen der unüberwindlichen Schwierigkeiten, die es in der für notwendig gehaltenen Verbindung mit dem Relativsatz bereitete, in sehr früher Zeit getilgt worden ist. Ist es aber echt, so muß auch diese Verbindung durch Interpunktion vor *προεγράφη* gelöst und *ἐν ὑμῖν* mit diesem verbunden werden.[79]) Dafür spricht auch, daß *προεγράφη*, wenn er mit *κατ᾽ ὀφθαλμούς* zu einer einzigen Vorstellung verbunden werden sollte, nur unmittelbar vor oder hinter dieser seiner Näherbestimmung seine natürliche Stellung haben würde. Der Relativsatz bedarf keiner anderen Ergänzung als eines *ἐστίν* oder besser,

---

77) Durch die Occidentalen (D G, d g, Abstr, Vict., Hier., auch einige Hss der Vulg wie fuld., teilweise mit einem *et* vor *in vobis*) und die antioch. Recension (K L P, die Masse der Min., Chrys., Thdr, Thdrt, S^3 Goth). Die Tilgung (א A B C, 67** u. a. Min., Sah Kop, S^1, Aug. Vulg) scheint ägyptischen Ursprungs.

78) So Thdr; Thdrt *ὡς αὐτὸν τοῦ Χριστοῦ τὸν σταυρὸν θεασάμενοι.*

79) So Hofmann, wahrscheinlich auch D durch seine die Interpunktion ersetzende Zeilenteilung hinter *Χρ.* und hinter *ὑμῖν* cf auch G.

da wir durch *ἐβάσκανεν* in einen Moment der Vergangenheit zurückversetzt sind, eines *ἦν*. „Wer bezauberte euch, denen vor Augen stand Jesus Christus.“ [80]) Daß Christus ihnen so vor Augen stand, wird durch die unverbunden daneben tretende Erinnerung an die Predigt des Ev unter den Gal. erläutert und gerechtfertigt und zugleich dahin näherbestimmt, daß Christus von Anfang an als ein Gekreuzigter ihnen vor Augen stand. [81]) „Öffentlich ward er unter euch hingemalt als ein Gekreuzigter.“ Der gewöhnliche Gebrauch von *προγράφειν* im Sinn eines Anschreibens von Namen, Gesetzen u. dgl. an Tafeln und Säulen zum Zweck allgemeiner Bekanntmachung [82]) ist wohl vergleichbar, aber doch hier unanwendbar; denn die Folge eines so gemeinten *προεγράφη* wäre nur die, daß der Name des gekreuzigten Christus unter den Gal. allgemein bekannt wurde, während doch erklärt werden soll, daß die Gestalt, das Bild des gekreuzigten Christus den Gal. beständig vor Augen stand. Ein solches Bild entsteht aber nicht durch Schreiben, sondern durch Malen oder Meißeln, und es wäre *προγράφειν* im Sinn eines Schreibens in diesem Fall, wo ja die Herstellung des Bildes in Wirklichkeit durch mündliche Predigt erfolgt ist, Einschiebung einer fremdartigen Metapher zwischen die gemeinte Wirklichkeit und die bereits ausgesprochene bildliche Vorstellung. Es heißt also: so malen, daß das Bild für jedermann zu sehen ist. Die, welche die Predigt gläubig hörten, mußten die Gestalt des Gekreuzigten sehen und, solange sie im Glauben blieben, sie vor Augen haben. Man sollte meinen, der Aufblick zu diesem Bilde hätte sie gegen jede fascinirende Wirkung eines bösen Blicks oder eines Zauberspruchs fest machen müssen. Wie unverträglich gerade der Kreuzestod Christi mit allem gesetzlichen Christentum sei, war bereits 2, 19—21 gezeigt. Unverträglich damit sind aber auch die Erfahrungen, welche die Gal. in folge ihres gläubigen Hörens des Ev gemacht haben v. 2—5. Daraus, daß *πίστις* 1, 23 als Objekt von *εὐαγγελίζεσθαι* und *πορθεῖν* vorkommt, ist nicht

---

[80]) Daß *κατ' ὀφθαλμοὺς* wie *κατὰ πρόσωπον* 2, 11 sonst gewöhnlich mit Verbum verbunden vorkommt Deut 1, 30; 2 Sam 12, 11; 16, 22; Jer 28, 1; Aristoph. ran. 626; Xenoph. Hier. 1, 14, spricht um so weniger dagegen, als Synonyma wie *ἐνώπιον* Gl 1, 20; Gen 24, 51; *ἐναντίον* Gen 34, 10; *ἐν ὀφθαλμοῖς τινος* Job 21, 8 sich ohne Kopula gebraucht finden.

[81]) In letzterer Beziehung besagt der Satz dasselbe, wie *καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* 1 Kr 2, 2, übrigens cf zur Form wie zur Sache das asyndetische *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Gl 2, 19.

[82]) Durch das ihnen vorliegende *proscriptus* = „in die Acht erklärt“ wurden Abstr. Vict., Aug., auch Pel., der aber daneben von den Griechen richtigeres sich aneignete, an Güterkonfiskation, Todesurteil, abermalige Kreuzigung Christi durch die Judaisten oder auch in den Herzen der Gal. erinnert. Daß sonst kein Beispiel für *προγράφειν* bekannt ist, worin *γράφειν* die Bedeutung „malen“ hat, ist ziemlich gleichgiltig. Für *ἐπιγράφεσθαι* im Sinn von „daraufmalen“ finde ich auch nur Xen. hell. VII. 5, 20.

zu folgern, daß Pl darunter auch den Glauben „in objektivem Sinne“ oder die Lehre verstehe, die man glaubend sich aneignet; denn der Prediger des Ev bezeugt, indem er Christum predigt, seine subjektive Überzeugung (2 Kr 4, 5. 13), und wenn einer die Bekenner Jesu verfolgt, sucht er in ihnen deren persönliche Überzeugung zu vernichten. Es ist aus 1, 23 auch nicht das Recht herzuleiten, *πίστεως* in Verbindung mit *ἀκοή* v. 2. 5 als Objektsgenitiv zu fassen. Denn mag man unter *ἀκοή* das Hören oder die gehörte Kunde oder, was gar keine Bedeutung dieses Wortes ist, die Predigt, die Verkündigung verstehen,[83] immer würde sich der verkehrte Gedanke ergeben, daß jemand dadurch, daß er vom Glauben anderer Menschen hört (Eph 1, 15; Kl 1, 4), oder auch dadurch daß er eine den Inhalt des Christenglaubens verkündende Predigt hört, den Geist empfange. So gewiß das Hören des Ev die unerläßliche Voraussetzung des christlichen Glaubens ist (Rm 10, 14) und in diesem Sinn das Glauben aus dem Hören kommt (Rm 10, 17), so sieht man doch an den vielen, welche das Ev hören, ohne daran zu glauben, daß nicht das Hören oder die gehörte Kunde, sondern das zwar ohne diese Voraussetzung nicht mögliche, aber mit derselben keineswegs gegebene Glauben die Ursache aller heilsamen Wirkungen ist. Hier aber handelt es sich um die Frage, ob *ἔργα νόμου* oder *ἀκοὴ πίστεως* die *causa efficiens et sufficiens* der Begabung mit Geist sei. In der zweimaligen Gegenüberstellung aber dieser zusammengesetzten Begriffe entsprechen einander gegensätzlich *ἔργα* und *ἀκοή*, *νόμος* und *πίστις* (letzteres auch 3, 23—25) und nicht, wie Hofmann mit seiner Fassung „Glaube an eine Kunde“ fordert, *ἀκοή* und *νόμος*. Abgesehen von der dabei angenommenen künstlichen Wortstellung, welche durch ganz unmißverständliche Chiasmen wie 1 Kr 6, 15 nicht gerechtfertigt werden kann, ist es nichts für das Ev im Unterschied vom Gesetz charakteristisches, daß es als gehörte Kunde an den Menschen gelangt cf Mt 5, 21; Jo 12, 34. Einleuchtend dagegen ist der Gegensatz des Hörens, welches ein lediglich receptives Verhalten ist, zu den *ἔργα*, welche ein produktives Handeln sind. Die zur Näherbestimmung dieser beiden Begriffe hinzutretenden Genitive *πίστεως* und *νόμου* sind ebensowenig solche des Subjekts (so Lightfoot) als des Objekts; denn der Glaube hört nicht, und das Gesetz tut die Werke nicht. Der Glaube erzeugt auch nicht

[83]) *ἀκοή* aktiv das Hören Rm 10, 17 (Substantivirung des *ἤκουσαν* v. 14. 18; 2 Pt 2, 8 (neben *βλέμμα*); Jes 6, 9 = AG 28, 26 für hebr. inf. absol.; daher dann Hörvermögen, Gehör 1 Kr 12, 17 (neben *ὄσφρησις*); passiv das Gehörte, was man zu hören bekommt, Kunde, Gerücht Mt 4, 24; 14, 1; 24, 6, als Übersetzung von שְׁמֻעָתֵנוּ Jes 53, 1 = Jo 12, 38; Rm 10, 16. Da man nur das zu hören bekommt, was von anderen gesagt wird, so kann *ἡ ἀκοή* tatsächlich dasselbe sein wie *τὸ κήρυγμα*, aber vom Standpunkt nicht des Redenden, sondern des Hörenden betrachtet.

das Hören; denn manche hören aus bloßer Neugier. Beide Worte gehören zu der in der griech. Bibel so überaus zahlreichen Klasse von Genitiven, welche sich in die übliche Klassifikation der Gebrauchsweisen des Genitivs bei den Griechen nicht wohl einreihen lassen und von uns nur entweder adjektivisch oder mit dem Hauptbegriff zusammen durch ein zusammengesetztes Substantiv wiedergegeben werden können.[84]) Wie *ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως* Jk 5, 15 das im Glauben gesprochene cf Jk 1, 6, das gläubige Gebet ist, so *ἀκοὴ πίστεως* ein mit Glauben gepaartes, durch den Glauben von anderen Arten des Hörens sich unterscheidendes, ein gläubiges Hören cf zur Sache Hb 4, 2. Nur das Eine möchte Pl in Erfahrung bringen, oder, wie wir sagen würden, er möchte nur das Eine wissen und zwar so, daß er sich von den Gal. her die Belehrung darüber holt[85]): ob sie in folge von Gesetzeswerken den Geist empfingen, oder in folge gläubigen Hörens. Wie in anderen Briefen setzt Pl hier als eine selbstverständliche, auch den Lesern erfahrungsgemäß gewisse Tatsache voraus, daß sämtliche Gemeindeglieder, auch die ihm persönlich unbekannten, bei Gelegenheit ihres Eintritts in die Gemeinde den Geist d. h. den der christlichen Gemeinde innewohnenden, ihr eigentümlichen heiligen Geist empfangen haben (Rm 8, 2—16; 1 Kr 12, 13; 2 Kr 1, 21f.; Eph 1, 13; Gl 4, 6). Er würde so nicht reden und könnte sich hierauf nicht als auf eine selbst für schwankende Christen handgreifliche Tatsache berufen, wenn die Überzeugung von dieser Tatsache nur auf einer Schlußfolgerung aus seiner Anschauung von der Wirkung der Taufe oder vom Wesen der Kirche beruhte. Man konnte so nur reden zu einer Zeit, in welcher der Geistbesitz der Gemeinde und ihrer Mitglieder sich überall in auffälligen Lebensäußerungen darstellte.

---

[84]) S. oben S. 101 A 28; S. 123 A 60 zu 2, 7 u. 2, 16, cf auch Wohlenberg Bd XII, 20f. zu 1 Th 1, 3. In den Grammatiken vermißt man eine erschöpfende Behandlung der unter obige formale Beschreibung fallenden, rein adjektivischen Genitive, von *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν, δοῦλοι ὑπακοῆς* bis zu *δικαιοσύνη πίστεως, ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*. Nicht ganz vergleichbar ist *ὑπακοὴ πίστεως* Rm 1, 5; 16, 26; denn es kommt zwar *ἀκούειν* manchmal der Bedeutung von *ὑπακούειν*, seltener auch *ἀκοή* der von *ὑπακοή* (1 Sam 15, 22) nahe genug, aber *ὑπακοῆς* ist in dieser Verbindung offenbar ein Genitiv der Apposition: ein Gehorsam, welcher im Glauben besteht cf AG 6, 7; Rm 10, 16.

[85]) Die nur durch DG bezeugte Stellung *μαθεῖν θέλω* macht den Eindruck unerfindlicher Ursprünglichkeit. Es bekommt dadurch *ἀφ' ὑμῶν*, statt dessen man *παρ' ὑμῶν* erwarten sollte, wenn es in unmittelbarer Verbindung mit *μαθεῖν* das Subjekt einer erwarteten Mitteilung bezeichnen sollte (2 Tim 3, 14), den Charakter einer nicht von vornherein beabsichtigten Näherbestimmung und zwar in dem Sinn, welchen *ἀπό τινος* bei *μαθεῖν* regelmäßig hat Mt 11, 29; 24, 32; Hb 5, 8 (ob auch Kl 1, 7?), einem *ἔν τινι* sich nähernd 1 Kr 4, 6; Phl 4, 9. An ihnen ist zu sehen, in folge wovon man den Geist bekommt, und insofern erwartet Pl von ihnen her Belehrung hierüber, nicht sofern sie ihm eine Mitteilung darüber machen.

welche alle Christen als Äußerungen des von Jesus seiner Gemeinde verheißenen Geistes anerkannten. Auf diese χαρίσματα beruft Pl sich daher auch v. 5 cf 1 Kr 1, 7. Vorher aber zieht er aus der selbstverständlichen Antwort auf die Frage von v. 2[b] die Folgerung, um deretwillen er die Frage gestellt hat, und zwar tut er dies in Form eines Ausrufs der Verwunderung. Nachdem er die Leser bereits v. 1 als ἀνόητοι angeredet hat, würde selbst ein πῶς ἀνόητοί ἐστε nicht eine eigentliche Frage, sondern ein Ausruf sein, vollends aber ein οὕτως ἀν. ἐ. [v. 3] Im vorigen findet dieses οὕτως keine Unterlage; denn es war seit 1, 6 ff. noch nicht wieder das Verhalten der Gal. beschrieben, aus welchem die Größe ihres Unverstandes erhellt, sondern es war in v. 1—2 nur an Erfahrungen der Leser erinnert, welche ihr gegenwärtiges Verhalten als unbegreiflich töricht erscheinen lassen. Es weist also οὕτως auf den Satz ἐναρξάμενοι — ἐπιτελεῖσθε hin, welcher daher auch an dem Ton des Ausrufs teilnimmt. „Nachdem ihr im Geist den Anfang gemacht habt, führt ihr es jetzt im Fleisch zu Ende!" Als Objekt zu ἐναρξάμενοι und ἐπιτελεῖσθε [86]) ergibt sich aus dem Zusammenhang das Christenleben. Dieses haben die Gal. ἐν πνεύματι, was nicht gleichbedeutend ist mit ἐν τῷ πνεύματι ὃ παρελάβετε, angefangen, indem sie auf die unter ihnen öffentlich hingemalte Gestalt des Gekreuzigten ihren Blick hefteten oder, was dasselbe ist, der Predigt des Ev glaubend Gehör schenkten, was ihre Begabung mit dem hl Geiste Gottes und Christi zur unmittelbaren Folge hatte. Diese sind lauter Vorgänge des von allen Äußerlichkeiten wesentlich unabhängigen inneren Lebens, daher ἐν πνεύματι cf 5, 5. 16. 25; Rm 2, 29; Jo 4, 23. Dahingegen bewegt sich die Lebensführung, mit welcher sie jetzt ihren Christenstand zur Vollendung zu führen meinen und im Begriff stehen, auf dem Gebiet des Fleisches; denn die ἔργα νόμου, zu deren Übernahme sie sich verleiten lassen, und welche sie bereits angefangen haben zum Zweck der Vollendung ihres Christenstandes auszuüben (4, 9 f.), sind äußere Handlungen, welche nicht nur die eigene leibliche Natur des Menschen in Anspruch nehmen, was ja auch von allem christlichen Handeln gilt, sondern von materiellen Dingen abhängen und in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem

[86]) Auch Phl 1, 6; 2 Kr 8, 10 f. (v. l.) ἐνάρχεσθαι und ἐπιτελεῖν, aber mit ausgesprochenem Objekt cf 1 Sam 3, 12 (ἄρχεσθαι κ. ἐ.) ohne solches, hier letzteres im med. (cf Xenoph. memor. IV, 8, 8; Plato Phil. 27[c]; Clem. I Cor. 55, 3) um so natürlicher, da es sich um ein auf die eigene Person bezügliches Verhalten handelt. Die passive Fassung (Chrys.) ist neben dem med. ἐνάρχεσθαι mehr als unwahrscheinlich. Da ἐνάρχεσθαι u. ἐπιτελεῖν häufig von Eröffnung und Vollzug einer Opferhandlung gebraucht werden, und Pl nicht selten vom Kultus, ohne ängstliche Scheidung zwischen jüdischem und heidnischem, Bilder entlehnt, hat Lightfoot hier und Phl 1, 6 die Möglichkeit dieser Bedeutung erwogen. Cf dagegen Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 192.

inneren Leben stehen; auch der Nichtchrist, ja der Heuchler und der Gottlose kann sie vollziehen. Es ist eine Beobachtung von lauter *δικαιώματα σαρκός* Hb 9, 10. Ein dritter Ausruf lautet: „So großes habt ihr umsonst erduldet, wenn denn doch wirklich vergeblich“ [v. 4]. Das durch *γέ* verstärkte *εἰ* sagt, daß die vorangehende Behauptung wenigstens in dem Falle, welchen der Bedingungssatz nennt, und in diesem Fall ganz gewiß seine Geltung behält. Da nun aber der Bedingungssatz, welcher aus dem Hauptsatz durch *τοσαῦτα ἐπάθετε* zu ergänzen ist, eben das als eine Bedingung, also als fraglich hinstellt, was der Hauptsatz behauptet, so dient er lediglich dazu, die Behauptung als nicht unbedingt giltig hinzustellen und das in dem Ausruf des Staunens liegende scharfe Urteil zu mildern. Das *καί* kann weder mit *εἰ* zusammen ein concessives „wenngleich, obgleich“ bilden, was sich mit *εἴγε* überhaupt nicht verträgt,[87]) noch auch im Sinn eines steigernden „auch, sogar“ oder eines „auch nur“ auf *εἰκῇ* seinen Ton werfen; denn dieses *εἰκῇ* bezeichnet ja nichts größeres oder geringeres als das *εἰκῇ* im Hauptsatz, sondern ist lediglich dessen Wiederholung. Es ergäbe sich bei der z. B. von Wieseler vertretenen Fassung „auch nur“ (Od. I, 58; Kühner-Gerth II, 254) der ebenso triviale als widersinnige Satz: „Ihr habt es vergeblich erduldet, wenn ihr es auch nur vergeblich und nicht geradezu zu eurem Verderben erduldet habt“. Das *καί* dient vielmehr wie bei Pl so manchmal dazu, den im Bedingungssatz gesetzten Fall im Gegensatz zu einer entweder vorher ausgesprochenen oder, wie hier durch dieses *καί* selbst angedeuteten gegenteiligen Voraussetzung hervorzuheben.[88]) „Wenn es, wie ich nicht glauben mag, doch wirklich sich so verhält“. Mit dem hiedurch gemilderten Urteil des Hauptsatzes drückt Pl hier wesentlich dieselbe Empfindung aus, wie 4, 11 durch *φοβοῦμαι μήπως*. Durch das richtige Verständnis des einschränkenden Bedingungssatzes ist, wie schon Hier. sah, die Deutung des *τοσαῦτα ἐπάθετε* auf die lästigen Zumutungen der Judaisten, welche die Gal. sich gefallen lassen, ausgeschlossen, eine Fassung, welche überdies *πάσχετε* erfordern würde, da diese Belästigungen in vollem Gange sind und ihren angestrebten Höhepunkt noch nicht erreicht haben cf die Präsentia 1, 6. 7; 4, 9. 17. 21; 6, 13. Auch würde der so gemeinte Ausruf jedes Ein-

---

[87]) Dies zeigt z. B. der Gebrauch von *γέ* im Nachsatz und Gegensatz zu einem concessiven *εἰ καί* (Lc 11, 8; 18, 4).

[88]) 1 Kr 4, 7; 7, 21; 2 Kr 5, 16; 7, 8; Phl 2, 17; 1 Pt 3, 14; Lc 11, 18; so auch *ἐὰν καί* 1 Kr 7, 11. 28; Gl 6, 1. — Gut übersetzen alle Lat. hier *si tamen sine causa*, nur daß sie statt des letzteren wohl besser *frustra*, *incassum* geschrieben hätten; denn von den beiden Bedeutungen, welche *εἰκῇ* ähnlich wie *δωρεάν* (oben S. 137 A 72) in sich vereinigt: „ohne triftigen Grund“ und „ohne Zweck und Erfolg“ erscheint die letztere hier passender cf 1 Kr 15, 2.

drucks auf die zum Abfall in gesetzliches Wesen geneigten Gal. verfehlen; denn diese empfanden die Zumutungen der Judaisten nicht als ein schweres Leiden, das sie zu tragen hätten, sondern als eine erwünschte Förderung ihres religiösen Lebens. Ebensowenig können die segensreichen Erfahrungen gemeint sein, welche die Leser nach v. 1—2 gemacht haben. Denn erstens wird *πάσχειν* nicht nur in der Bibel niemals in diesem guten Sinn gebraucht, sondern auch sonst kaum, ohne daß ein beigefügtes *εὖ*, *ἀγαθά* und dgl. oder der deutliche Zusammenhang dem Wort diesen Sinn sichert.[89]) Zweitens ist das, was die Gal. Gutes erlebt haben, vorher teils als ein ihnen objektiv gegenüberstehendes Ereignis (*προεγράφη*), teils als ihr eigenes Verhalten (*ἀκοὴ πίστεως*, *ἐνήρξασθε*) beschrieben und daher *πάσχειν*, welches stets ein Afficirtwerden bezeichnet, ein hiefür ungeeigneter Ausdruck. Die von den Alten fast einstimmig vertretene Deutung auf Verfolgungsleiden bereitet den Anhängern der nordgalatischen Hypothese allerdings eine Schwierigkeit, sofern wir von Verfolgungen, welche die Neubekehrten im Galaterland zu erdulden hatten, ebensowenig wissen als von ihrer sonstigen Geschichte. Von den südgalatischen Gemeinden dagegen wissen wir aus AG 13, 50f.; 14, 2 (*κατὰ τῶν ἀδελφῶν*) 5. 19. 22; 2 Tm 3, 11, daß sie nicht nur ihre Missionare schwere Verfolgungen haben erleiden sehen, sondern auch ihrerseits in dieselben verwickelt worden sind. Auf diese also weist Pl mit *τοσαῦτα ἐπάθετε* hin, wie 2 Tm 3, 11 mit *οἷά μοι ἐγένετο* und *οἵους διωγμοὺς*! Die Größe dieser Leiden ist ein Beweis für den Wert des Glaubens, um dessetwillen sie dieselben erlitten haben, und eine Anwartschaft auf die gnädige Vergeltung Gottes Rm 8, 17; 2 Th 1, 6f., aber auch eine Erinnerung peinlichster Art, wenn sie den anfänglichen Glauben fahren lassen und sich sagen müssen, daß sie für nichts und wieder nichts so großes erduldet haben. Nach dem dreifachen Ausruf schmerzlicher Verwunderung, welcher wie derartige Ausbrüche lebhafter Empfindung die Art von Interjektionen an sich hat, kehrt v. 5 mit einem *οὖν* zu der kaum erst begonnenen ruhigeren Erörterung zurück. Die Wiederaufnahme des Gedankens von v. 2 in v. 5 zeigt sich nicht nur an der Wiederkehr der Alternative ob in folge von Gesetzeswerken oder von gläubigem Hören, wozu aus den vorangehenden Partizipien Prädikat und Objekt zu ergänzen ist, sondern auch durch den unverkennbaren Zusammenhang zwischen *ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα* und *τὸ πνεῦμα ἐλάβετε*. Da nicht von Gaben die Rede ist, welche der Geist darbietet (Phl 1, 18 cf 1 Pt 4, 11; 1 Kr 12, 4—11), sondern von dem Geist selbst, welchen Gott darreicht und zwar in unmittelbarer Folge des gläubigen Hörens, so kann die v. 2 erwähnte Geistesmitteilung nicht

---

[89]) S. die von Raphel citirten Beispiele und Jos. ant. III, 15. 1.

davon ausgeschlossen sein. Andrerseits kann auch nicht diese allein gemeint sein, was den Aorist ἐπιχορηγήσας und auch wohl ein anderes Verb erfordert hätte; denn dem λαβεῖν τὸ πν. v. 2. 14; Rm 8, 15 entspricht auf seiten Gottes ein διδόναι Rm 5, 5; 1 Th 4, 8; AG 15, 8. Dagegen gibt χορηγεῖν und vollends ἐπιχορηγεῖν, auch ohne den Zusatz πλουσίως (2 Pt 1, 5. 11) die Vorstellung freigibiger und reichlicher Darreichung aller Mittel zu irgend welcher Betätigung, cf ἐκχέεσθαι AG 10, 45 f.; 2, 16 f. Die Darbietung des Geistes ist also gedacht als Ausstattung mit den Gaben und Kräften, deren die Gemeinde bedarf cf 1 Kr 1, 4—7. Ist diese aber als unmittelbare Folge des gläubigen Hörens im Gegensatz zu den Gesetzeswerken gemeint, mit welchen die Gal. jetzt sich zu befassen anfangen, so blickt Pl hier zurück in die erste Zeit glücklicher Entwicklung der gal. Gemeinden (5, 7). Das Partic. praes. ist entweder zeitlos, was zumal in der Subjektsbezeichnung sehr gewöhnlich ist, oder es ist, was noch natürlicher erscheint, Ersatz für das fehlende Partic. imperf. Das Gleiche gilt dann auch von ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν. Da die δυνάμεις hier nicht wie Mt 14, 2 als wirkende, sondern als vom Geist gewirkte vorgestellt sind cf 1 Kr 12, 11, so werden auch nicht wunderbare Kräfte, die im Inneren der Gal. wirksam wurden und waren, sondern wie Mt 7, 22; 11, 20 f.; 13, 54. 58 cf Bd I⁴, 319 Krafttaten gemeint sein, welche der Geist unter ihnen wirkte. Ob und inwieweit sie selbst daran tätigen Anteil nahmen, oder ob sie nur von den Missionaren vollbracht wurden, was wir durch AG 14, 3. 10 belegen können, läßt sich den Worten nicht entnehmen. Auch in letzterem Fall waren sie in Verbindung mit den bei den Neubekehrten sich einstellenden Äußerungen des Geistes im Wort (AG 10, 44—47; 19, 6) ein kräftiges Zeugnis dafür, daß Gottes Geist bei ihrer Bekehrung zum Glauben sein Werk unter ihnen trieb. Und gerade das eindrucksvollste Wunder, das Pl unter ihnen getan hat, war ein leuchtendes Beispiel dafür, daß die ἀκοὴ πίστεως die Voraussetzung davon ist, daß man solche Wunder erlebt. Von dem Lahmen zu Lystra, ehe er geheilt wurde, heißt es AG 14, 9 ἤκουσεν τοῦ Παύλου λαλοῦντος und von Pl ἰδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι cf Mt 13, 58. Da die Antwort auf die Doppelfrage von v. 2 und 5 selbstverständlich lautet: „infolge gläubigen Hörens", kann an diese letzten Worte der Frage, als ob die Antwort ausgesprochen wäre, die Aussage sich anschließen, die Erfahrung, welche die Gal. gemacht haben, entspreche der Tatsache, daß Abraham Gotte glaubte [v. 6] und dies ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, als Gerechtigkeit von Gott angerechnet wurde. Ohne ausdrücklich zu sagen, daß dies der Schrift entnommen sei,[90]) und

[90]) Die Einschiebung eines γέγραπται hinter καθώς ist durch G, Abstr und einige Hss der Vulg dürftig bezeugt. Auch die Voranstellung von ἐπίστευσεν vor Ἀβρ. bei denselben Zeugen und außerdem vielleicht noch

daher auch ohne buchstäblich genauen Anschluß an Gen 15, 6, eine Stelle, die schon vor Pl die besondere Aufmerksamkeit christlicher Leser erregt hatte (Jk 2, 23), wird an diese den Lesern aus der Schrift bekannte Tatsache erinnert. Die durch *καθώς* ausgedrückte Kongruenz bedeutet nicht Gleichheit, will also auch nicht den törichten Gedanken ausdrücken, daß die Anrechnung des Glaubens im Wert von Gerechtigkeit, welche dem Abraham von Gott widerfuhr, dasselbe sei, wie die Begabung der Gal. mit Geist und ihr Erleben von Wundertaten in folge ihres gläubigen Hörens. Aber eine bedeutsame Übereinstimmung besteht doch zwischen den beiden Tatsachen, daß Abr. in folge des Glaubens, welchen er zu Gott und seiner Verheißung faßte und, wie der Zusammenhang an die Hand gibt, nicht in folge gesetzlicher Leistungen von Gott die Stellung und Geltung eines vor ihm gerechten Menschen erhielt, und daß die Gal., ohne daß sie etwas anderes als ein gläubiges Hören des Ev aufzuweisen hatten, die sichtbaren und handgreiflichen Beweise des von Christus ausgegangenen Lebens an sich und in ihrem Kreise erlebten. Noch ehe diese Parallelisirung genauer ausgeführt wird, fordert Pl die Leser v. 7 auf, aus der Tatsache, daß der Glaube Abr.'s der ausreichende und einzige Grund seiner Geltung vor Gott als eines Gerechten war, den Schluß zu ziehen und die Erkenntnis zu gewinnen, daß die vom Glauben ausgehenden Menschen, die Glaubensleute (s. oben S. 116 zu 2, 12 *τοὺς ἐκ περιτομῆς*) und nur diese Söhne Abr.'s sind. Wie das *οὗτοι* zeigt, hinter welchem nach stark überwiegender Bezeugung sofort *εἰσίν* folgt,[81]) soll nicht gesagt sein, eine wie hohe Stellung die Glaubenden einnehmen, sondern daß die Glaubensleute und nicht die Gesetzesleute (v. 10) Abrahamssöhne seien. Die Judaisten, welche den Gal. einreden, daß sie, um vor Gott gerecht zu werden und an allen Segnungen des Abrahamgeschlechtes vollen Anteil zu haben, das

---

S¹ (nicht so D d r, Iren. IV, 21, 1; V. 32, 2, Vict. Aug.) verdient keine Beachtung, da sie durch LXX, Rm 4, 3; Jk 2, 23 nahegelegt war. Überall im NT wie auch Vulg Gen 15, 6 wird gegen den Grundtext nach LXX erstens der Name *Ἀβρ.* zugesetzt, der bei selbständiger Anführung des Satzes unentbehrlich war, zweitens *τῷ θεῷ* statt ביהוה geschrieben und drittens das Akt. „und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an" in das Pass. *καὶ ἐλογίσθη κτλ.* verwandelt. So Ps 106, 31 auch im Grundtext. Über die Anknüpfung von *ἐπίστευσεν* durch *καί* (LXX) oder *δέ* (Jk 2, 23) s. zu Rm 4, 3. Die beiden Konstruktionen von חָשַׁב, entweder mit Akk. der Sache und Dat. der Person (Ps 32, 1 einem etwas in Rechnung setzen), oder mit Akk. der Sache oder Person und einem auf dieselbe Person oder Sache bezüglichen zweiten Akk. (Jes 53, 4, dafür auch לְ 1 Sam 1, 13; Job 13, 24 „einen oder etwas als etwas ansehn"), sind Gen 15, 6 kombinirt.

[81]) Nur א° B und einige Väter, die wohl durch Rm 8, 14 (s. dort) bestimmt waren, bieten *υἱοί εἰσιν*. — Imperative Fassung von *γινώσκετε* ist durch *ἄρα* geboten, denn aus der angeführten Tatsache folgt keineswegs, daß die *ἀνόητοι Γαλ.* auch einsehen, was Pl daraus gefolgert wissen will. Cf 1 Kr 16, 18; Hb 13, 23.

jüdische Gesetz annehmen müssen, haben trotz ihrer jüdischen Herkunft selbst kein Anrecht auf den Namen von Abrahamssöhnen; denn das, was das Fundament des von Gott anerkannten Verhältnisses Abr.'s zu Gott war, fehlt ihnen. Nicht der Glaube, sondern das Gesetz ist der Angelpunkt ihres angeblichen Christentums wie ihres nur scheinbar echten Judentums. Zur genaueren und positiven Beantwortung der Frage, wer nun in der Tat sich als Abr.'s Sohn ansehen und fühlen dürfe, geht Pl v. 8 über. Die Schrift wird wie eine Person vorgestellt, und anstatt des durch sie redenden Geistes (AG 1, 16; 1 Pt 1, 11; Hb 3, 7) oder des geisterfüllten Schriftstellers (AG 2, 31), von dem das einzelne Schriftwort stammt, wird die Schrift genannt, indem ihr ein Vorhersehen davon, daß Gott in der Gegenwart die Heiden in folge Glaubens rechtfertigt, und eine den Tatsachen vorangehende Verkündigung der frohen Botschaft, daß in Abr. alle Völker gesegnet werden sollen, nachgesagt wird. Ist die alte LA *προευηγγέλισται*, deren nachträgliche Entstehung ganz unbegreiflich wäre, ursprünglich,[92]) so ist die Wahl dieses Tempus auch nicht bedeutungslos. Im Rückblick auf die Zeit, da die Geschichte Abr.'s in Schrift gefaßt wurde, ist der Aor. *προϊδοῦσα* gebraucht, weil die Voraussicht dessen, was in der fernen Zukunft geschehen sollte und in der Gegenwart des Apostels wirklich geschieht, für die Aufzeichnung der alten Tatsachen nach Form und Inhalt maßgebend war. Dagegen ist die dem Abr. zu teil gewordene Verkündigung vom Standpunkt der Gegenwart, in welcher diese Verkündigung in hl Schrift vorliegt, als eine gegenwärtig vollendete Tatsache durch das Perf. ausgedrückt. Es verhält sich *προευηγγέλισται* zu *προϊδοῦσα* wie das häufige *γέγραπται* zu dem selteneren *ἐγράφη* (Rm 4, 23; 15, 4) oder wie *λέγει* (Rm 4, 3; 9, 17) zu *εἶπεν* (2 Kr 6, 16; Jk 2, 11; Hb 1, 5). Das Mißverständnis, als ob er meine, die von Abr. handelnde Schrift habe bereits dem Abr. vorgelegen und habe ihm etwas gesagt, brauchte Pl gerade auch darum nicht zu fürchten, weil er durch das Perf. den Leser in die Gegenwart versetzt hatte.[93]) Vom Standpunkt der Gegenwart wird die dem Abr. gewordene Ver-

[92]) Zu D* und 67** ist neuerdings Orig. als Zeuge hinzugetreten nach dem Text und dem Scholion des ath. (Goltz S. 72. 95). Die Übersetzungen konnten den Unterschied der Tempora meist gar nicht ausdrücken. Die Einsetzung des Aor. mag auch dadurch sich empfohlen haben, daß *εὐηγγέλισται* leicht als Passiv gefaßt wurde (Gl 1, 11; Lc 16, 16 mit sachlichem, Mt 11, 5; Hb 4, 2. 6 mit persönlichem Subjekt), was doch mit der Anlage des Satzes unverträglich war.

[93]) Cf Rm 9, 17 *λέγει ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ* cf Rm 4, 23 *δι' αὐτόν*, Hb 1, 7 *πρὸς τοὺς ἀγγέλους*. S[1] hat hier noch kühner wie Rm 9, 17 durch sehr freie Übersetzung nachgeholfen: „Weil Gott im voraus wußte, daß . . ., hat er dem Abr. im voraus verkündigt, wie die heilige Schrift sagt: in dir etc.“

kündigung auch als ein *εὐαγγέλιον* statt als *ἐπαγγελία* angesehen, um die Verheißung der damals noch zukünftigen Taten Gottes mit der gegenwärtigen Verkündigung der geschehenen und noch geschehenden Taten Gottes als inhaltlich wesentlich identisch darzustellen cf Hb 4, 2. Sie wird, ohne daß eine einzelne Stelle citirt würde, in Worte gefaßt, welche teils aus Gen 12, 3, teils aus Gen 18, 18; 22, 18 entnommen sind.[94]) Schon das an diesen und den ähnlichen Stellen beharrlich wiederkehrende Futurum sichert dem *εὐλογεῖν* den Sinn einer tatsächlichen Segnung, einer wirklichen Mitteilung von Gütern. Für Abr. selbst bestanden die Güter, welche ihm damals verheißen wurden und in Zukunft ihm zu teil werden sollten, zunächst in einer zahlreichen Nachkommenschaft (Gen 12, 2; 15, 5; 17, 4—6. 16; 18, 18; 22, 17 cf Rm 4, 17) und im Besitz eines Landes, das er und seine Nachkommen ihr eigen nennen durften (Gen 12, 1. 7; 13, 14—17; 15, 7. 18; 17, 8 cf Rm 4, 13). Dies sind aber nur die materiellen Grundlagen für den eigentlichen Zweck des besonderen Verhältnisses, in welches Gott den von seinem Stamm und Land ausscheidenden Abr. und sein Geschlecht zu sich setzte. Gott will dieses neu entstehenden Volkes wie seines Stammvaters Gott sein, und sie sollen durch ihr Tun diesen Bund bestätigen Gen 17, 7f. cf 17, 1. 9; 18, 19; 22, 1. 16f., wie Gott ihn bestätigt, indem er sich durch fortgehende Segnung dieses Volks zu dem Bunde bekennt, den er mit seinem Stammvater geschlossen hat. Sollen nun in den tatsächlichen Segen, welchen Gott dem Abr. zuwendet und zuwenden wird, nicht nur seine Nachkommen, sondern alle Völker der Erde eingeschlossen sein, so ergibt sich aus der Natur der Sache, daß gerade das, was für Abr. im Vordergrund der Verheißung stand, das unverhoffte Geschenk eines Sohnes und Erben im Greisenalter und der Besitz des Landes Kanaan, nicht auf alle Völker übertragen werden kann, sondern nur die Segnungen, in welchen sich darstellt, daß Gott der Gott des Abrahamsgeschlechtes ist, d. h. mit anderen Worten: an diesem Bundesverhältnis Gottes zu Abr. und seinem Geschlecht, an der Religion Israels und allen segensreichen Folgen derselben

[94]) Anrede an Abr. findet sich Gen 12, 3; 22, 18; letztere Stelle kommt aber weniger in Betracht, weil dort nicht *ἐν σοί*, sondern *ἐν τῷ σπέρματί σου* steht. Dagegen stimmt Pl mit 18, 18; 22, 18 überein in *πάντα τὰ ἔθνη* statt *πᾶσαι αἱ φυλαί* Gen 12, 3 cf das Wort an Jakob 28, 14. — LXX übersetzt das Hithpael 22, 18 ebenso wie das Niphal 12, 3; 18, 18; 28, 14 durch *ἐνευλογηθήσονται*. — Die Frage, ob *πάντα τὰ ἔθνη* die Völkerwelt mit Ausschluß oder mit Einschluß Israels bezeichne, welche an anderen Stellen wie Mt 28, 19; Rm 1, 5 von großer Wichtigkeit ist, ist hier gegenstandslos: denn zur Zeit der angeführten Verheißung an Abr. existirte Israel noch nicht; alle Völker waren Heidenvölker. Deren Nachkommen aber, an welchen die Verheißung zur Erfüllung kommt, nennt Pl v. 8ª und v. 14 nach gewöhnlichem jüdischen Sprachgebrauch *τὰ ἔθνη*, nicht *πάντα τὰ ἔθνη*.

sollen alle Völker teilhaben.[95]) Dabei insbesondere an die Rechtfertigung aus Glauben zu denken, empfiehlt sich nicht; denn die Imputation des Glaubens als Gerechtigkeit Gen 15, 6 ist nicht Mitteilung eines realen Gutes, wie das tatsächliche *εὐλογεῖν* und *εὐλογεῖσθαι* der in Rede stehenden Verheißungen an Abr., sondern eine Beurteilung des glaubenden Abr. seitens Gottes, und nach dieser Imputation wird die Verheißung des Segens ganz ebenso als ein in die Zukunft weisendes Wort ausgesprochen, wie vor derselben. Diese Eintragung kann auch nicht durch v. 8ᵃ begründet werden. Unter der Voraussetzung, daß die Heiden ebenso wie Abr. nicht als Sünder, sondern nur als solche, die für und vor Gott gerecht geworden sind, des göttlichen Segens teilhaftig werden können, war es nicht zu kühn zu sagen, daß in Voraussicht dieser Tatsache, die Schrift dem Abr. im voraus die frohe Botschaft verkündigt habe, daß in ihm alle Völker des ihm verheißenen Segens sollen teilhaftig werden. Wie v. 5f. die Begabung der Heiden mit Geist, worin nach v. 14 vor allem ihre gegenwärtige Teilnahme an dem Segen Abr.'s besteht, mit der Rechtfertigung, welche ihnen wie dem Abr. in folge des Glaubens zu teil wurde, in Parallele gestellt, aber nicht mit dieser identificirt wird, so auch v. 8, nur mit dem Unterschied, daß dort die Geistbegabung voransteht, die Rechtfertigung folgt, hier umgekehrt die Rechtfertigung in folge Glaubens als Voraussetzung der Beteiligung am Segen dieser vorangestellt ist. Dort lautete die Folgerung, daß nur die Glaubensleute Abr.'s Söhne seien v. 7; hier, daß die Glaubensleute mitsamt dem gläubigen Abr. gesegnet werden v. 9. Weil der den Heiden verheißene Segen nur eine Ausdehnung des dem Abr. verheißenen Segens auf sie ist, dieser aber nur der Ausfluß des durch Abr.'s Glaubens menschlicherseits bedingten Verhältnisses Gottes zu Abr. und seinem Geschlecht ist, so folgt allerdings, daß die, welche ihr Verhältnis zu Gott wie Abr. vom Glauben bestimmt sein lassen, gleichviel welcher Nation sie angehören, Teilhaber des dem Abr. zunächst verheißenen Segens sind. Die beiden Folgerungen in v. 7 und 9 verhalten sich zu einander wie *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα* zu *κληρονόμοι* 3, 29. Obwohl v. 9 nicht wieder wie v. 7 durch ein *οὗτοι* der Gegensatz zu denen, welche nicht vom Glauben ihren Ausgang nehmen, ausgedrückt ist, weil durch die angeführte Verheißung der positive Gedanke in den Vordergrund gerückt ist, daß alle Menschen, also auch die Heiden, wenn sie nur Glaubensleute sind, am Segen Abr.'s teilhaben, so liegt doch in der Charakteristik der Erben des Segens als *οἱ ἐκ πίστεως* auch der negative Gedanke, daß diejenigen, welche von etwas anderem als dem Glauben ihr Verhältnis zu Gott bestimmt sein lassen, gleichviel welcher

[95]) So haben auch die Rabbinen die Verheißung verstanden cf Weber, Jüd. Theol. S. 266f.

Nationalität sie sind, nicht Erben des Segens sein können. Dies ergibt sich aber nicht nur aus der angeführten Verheißung, wenn man sie im Licht der Geschichte Abr.'s betrachtet, sondern auch aus der Erwägung des Zieles, zu welchem der einzige andere für die Gal. denkbare, ihnen von den Judaisten empfohlene Weg führt, derjenige nämlich, der am Gesetz seinen Ausgangspunkt hat. Nur die Glaubensleute sind Erben des Segens Abr.'s; „denn alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, sind unter einem Fluch; denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der nicht in allem, was im Gesetzbuch geschrieben ist, beharrt, so daß er es tut." [v. 10] *Ὑπὸ κατάραν εἶναι* heißt nicht von einem Fluch getroffen werden oder verflucht sein, sondern bezeichnet ein stetiges Verhältnis der Unterworfenheit unter eine höhere Macht, welches der ihr Unterworfene in jedem Augenblick zu erfahren bekommen kann.[96]) Der Fluch, welcher wie das Schwert des Damokles über allen schwebt, die vom Gesetz ihren Ausgang nehmen, ist, wie das Citat aus Deut 27, 26 cf 26, 15—18 zeigt, kein unbedingter, er gilt nicht ohne weiteres allen, die unter dem Gesetz stehen, sondern nur denen, welche die im Gesetzbuch verzeichneten Gebote nicht und zwar nicht vollständig erfüllen.[97]) Neben dem bedingten Fluch steht, wie Pl sofort v. 12 erinnert, die gleichfalls bedingte Verheißung des Lebens für den, welcher die Satzungen des Gesetzes beobachtet (Lev 18, 5; Deut 28, 1—14; 30, 1. 15—20). Daß letzteres keinem Menschen jemals gelingen werde, daß also der bedingte Fluch, unter welchem alle Untertanen des Gesetzes stehen, an ihnen zur Verwirklichung komme, ist v. 10 noch nicht ausgesprochen. Dadurch, daß das unter dem Fluch Stehen nicht von allen unter dem Gesetz Lebenden ausgesagt wird, sondern nur von denen, die ihr Verhältnis zu Gott durch das Gesetz bestimmt sein lassen (Rm 9, 32), ist auch schon gesagt oder vielmehr aufs neue in Erinnerung gebracht, daß es für die unter dem Gesetz Geborenen einen Weg gibt, auf welchem sie dem ihnen drohenden Fluch entrinnen können, daß dieser Weg aber nicht am Gesetz, sondern am Glauben seinen Ausgangspunkt hat cf 2, 16; 3, 7—9. Die Voraussetzung dieser Lehre, daß es nämlich keinem Sterblichen je gelingen werde, in folge von Gesetzeswerken oder, wie es jetzt v. **11** heißt, innerhalb des Gesetzes, vermöge eines Lebens in den Schranken des Gesetzes bei oder vor Gott gerecht zu werden,[98]) war 2, 16 als Inhalt einer Erfahrung ausgesprochen, welche alle aufrichtigen Juden im Einklang mit dem AT machen, und welche mehr als alles andere die

[96]) Cf *ὑπὸ νόμον* Gl 4, 4; 5, 18; Rm 6, 14; *ὑπὸ ἐξουσίαν* Mt 8, 9.

[97]) Mit LXX und Samar., aber gegen den mas. Text von Deut 27, 26 schiebt Pl *πᾶσιν* oder noch genauer nach ℵ B 67** *ἐν πᾶσιν* hinter *ἐμμένει* ein, wohl unter dem Einfluß einer Erinnerung an Stellen wie Deut 28, 58; 30, 10, an welche auch das folgende *τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου* mehr als an 27, 26 (LXX *τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου*) sich anschließt.

echten Christen aus Israel zum Glauben an Christus bestimmt habe. Dieselbe Voraussetzung wird auch hier v. 11—13 nicht als etwas neues ausgesprochen und umständlich bewiesen, sondern, wie ähnlich schon 2, 21 in kürzerer Fassung, als Grund des Kreuzestodes Christi bezeichnet. Für die, welche noch an den Gekreuzigten als ihren Erlöser glauben (1, 4; 2, 20; 3, 1), liegt in der Tatsache dieses seines Todes allerdings ein starker Beweis dafür, daß auf dem Gesetzeswege kein Mensch Gerechtigkeit bei Gott erlangt. Denn, wenn dies möglich wäre, brauchte Christus nicht zu sterben, zumal nicht dieses Todes. Diese Schlußfolgerung wird aber nicht ausgesprochen, sondern nur gesagt, daß das Werk der Erlösung die Unmöglichkeit der Rechtfertigung auf gesetzlichem Wege zur Voraussetzung habe. So nämlich gestaltet sich der Gedankenfortschritt, wenn man den Nachsatz zu dem Vordersatz *ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* v. 11ᵃ in *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν κτλ.* v. 13 findet. Dies ist aber von vornherein schon darum das Wahrscheinliche, weil bei dem innigen Zusammenhang von v. 13 mit v. 10 und dem Gegensatz zwischen v. 11—12 und v. 13 der asyndetische Anfang eines neuen Satzes anstatt eines *Χριστὸς δέ* oder *ἀλλὰ Χριστός*[99]) äußerst unnatürlich wäre. Unmöglich ist jedenfalls zu übersetzen: „Weil im Gesetz niemand bei Gott gerecht wird, so ist klar, daß der Gerechte in folge von Glauben leben wird". Denn erstens würde aus dem angegebenen Grunde keineswegs folgen, was angeblich eine einleuchtende Folgerung daraus ist. Es wäre ja sehr wohl denkbar, daß der Mensch weder *ἐν νόμῳ* noch *ἐκ πίστεως*, ja daß er überhaupt nicht zu Gerechtigkeit und Leben gelangte. Zweitens wäre höchst befremdlich, daß der in Schriftworte aus Hab 2, 4 gekleidete und daher von seiten der Leser wie ihrer Verführer sofortiger Anerkennung sichere Gedanke aus dem zwischen Pl und ihnen gerade strittigen Gedanken, welcher vorangeht, als aus seinem Grunde hergeleitet würde.[1]) Drittens kommt man bei dieser Fassung nicht mit v. 12 zurecht; denn nachdem die Unmöglichkeit des Gerechtwerdens *ἐν νόμῳ* als ausgemachte Wahrheit und als ausreichender Grund für die Behauptung von 11ᵇ geltend gemacht worden ist, fehlt jeder Anlaß, noch einmal auf die Unzulänglichkeit des Ge-

[98]) Zu *ἐν νόμῳ,* welches nicht gegen die Schreibart des Pl = *διὰ νόμου* gefaßt werden darf cf Rm 2, 12; 3, 19 und *ἔννομος* 1 Kr 9, 21. — Fraglich ist, ob *παρὰ θεῷ* ohne *τῷ* mit D G zu lesen ist, die auch Rm 2, 11. 13 (hier auch B); 9, 14; 1 Kr 3, 19 (mit vielen andern); 7, 24 (mit wenigen) so schreiben.

[99]) S¹ übersetzt: „Uns aber hat Christus erkauft".

[1]) Ganz anders liegt die Sache 2, 16, wo gerade der Gedanke, daß niemand durch Gesetzeswerke gerecht wird, in Schriftworte gekleidet und dadurch die aus der Erfahrung des Pl geschöpfte Behauptung, daß der Jude nur durch Glauben an Christus gerecht werde, begründet wird.

setzes zurückzugreifen; eine nachhinkende Bestätigung aber von v. 11[a] würde durch *γάρ*, nicht durch *δέ* angefügt sein. Ebenso unmöglich ist die seit ältesten Zeiten vorherrschende Fassung: „Daß aber innerhalb des Gesetzes niemand bei Gott gerecht wird, ist klar; denn der Gerechte wird in folge von Glauben leben, das Gesetz aber“ etc. Sprachlich unmöglich ist dies, weil das elliptische *δῆλον* (sc. *ἐστίν*) zwar nicht selten auf voriges sich bezieht und den wesentlichsten Bestandteilen des von ihm abhängigen Satzes, niemals aber dem diesen Satz regirenden, also gleichfalls von *δῆλον* abhängigen *ὅτι* oder *ὡς* nachgestellt wird.[2]) Hier ist das um so unmöglicher, da auf *δῆλον* ein zweites *ὅτι* folgt, welches jedermann im Sinn eines „daß“ zu *δῆλον* zu ziehen genötigt ist. Um dies zu vermeiden, brauchte Pl nur statt *ὅτι* ein *γάρ* zu schreiben.[3]) Aber auch sachlich empfiehlt sich diese Konstruktion nicht; denn wenn überhaupt der Satz, daß niemand auf gesetzlichem Wege gerecht wird, nach 2, 16. 21 noch eines förmlichen Beweises und zwar, was durch ein auf das Vorige bezügliches *δῆλον* ausgedrückt wäre, eines jeden Zweifel ausschließenden Beweises bedurfte, so war der hinter *δῆλον* folgende Satz, welcher gar nicht vom Gerechtwerden handelt, zu einem solchen Beweise sehr ungeeignet. Ganz anders liegt die Sache, wenn nach Ausscheidung der parenthetischen Bemerkungen v. 11[b]—12, der Satz lautet: „Weil aber innerhalb des Gesetzes niemand bei Gott gerecht wird, hat Christus uns von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns ein Fluch wurde“. Nun enthält der Vordersatz nur eine Wiederaufnahme des bereits 2, 12 zweimal ausgesprochenen, auch 2, 21 ähnlich wie hier verwerteten Gedankens. Eine gewisse Begründung aus der Erfahrung der Leser und aus der Geschichte Abr.'s hat er 3, 2—6 insofern gefunden, als dort gezeigt wurde, daß die Gal. in den Besitz des Geistes und seiner Gaben wie Abr. zur Stellung eines Gerechten nicht in folge von Gesetzeswerken, sondern in folge von Glauben gekommen sind. Das macht aber die hiesige parenthetisch eingefügte Erläuterung nicht überflüssig; denn erst diese macht gemeingiltige Wahrheiten geltend, mit welchen sich in Widerspruch setzen würde, wer behaupten wollte, daß auf gesetzlichem Wege Gerechtigkeit zu er-

---

[2]) Cf Kühner-Gerth II, 368. In LXX kommt die RA nicht vor. 1 Tm 6, 7 (ohne grammatische Verbindung mit dem vorigen) ist *δῆλον* von sehr zweifelhafter Echtheit; 1 Kr 15, 27 liegt wahrscheinlich das adverbielle *δηλονότι videlicet* vor. Cf noch Hb 7, 14 *πρόδηλον γὰρ ὅτι*.

[3]) Thucyd. 1, 11. Ein starker Beweis für die Unmöglichkeit dieser Konstruktion liegt darin, daß, um diese Fassung zu erzwingen, D* S[1] hinter *δῆλον* ein *γέγραπται γάρ* einschoben. Wenn G außerdem das lästige *δῆλον* tilgte, so sollte dadurch alles zwischen *θεῷ* v. 11 und *Χριστός* v. 13 Stehende zur Parenthese gemacht werden, was richtig, aber auch ohne solche Textänderungen zu erreichen ist.

langen sei. Die Einleitung der Erläuterung durch das adverbielle *δηλονότι* = *videlicet*, *scilicet* kennzeichnet sie einerseits als Parenthese[4]) und andrerseits als Hinweis auf etwas klar vorliegendes, selbstverständliches. Den letzteren Charakter haben die eingeschobenen Sätze dadurch, daß sie größtenteils aus Schriftworten gebildet sind. Wie 2, 16 a. E. und 3, 6 citirt Pl die zum Ausdruck seines Gedankens verwerteten Schriftworte nicht als solche, setzt aber voraus, daß die Leser sie als Schriftworte kennen, sei es aus eigener Lesung (AG 17, 11), sei es durch Vermittlung des Unterrichts, den sie von ihren Lehrern empfangen haben (Jo 12, 34). Die Anführung des Wortes aus Hab 2, 4 in Rm 1, 17, besonders aber Hb 10, 37 f., wo die Stelle in weiterem Umfang, aber gleichfalls ohne Citationsformel verwertet wird, zeigt, daß sie im christlichen Elementarunterricht benutzt zu werden pflegte. Im Gegensatz zu dem Übermütigen und Unaufrichtigen, der trotz vorübergehender Erfolge zu Grunde gehen wird, sagt der Prophet nach dem hebr. Text: „Und der Gerechte wird durch seinen Glauben oder sein Vertrauen leben“. Während LXX dies durch *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται* wiedergibt,[5]) als ob sie בֶּאֱמוּנָתִי statt des masor. בֶּאֱמוּנָתוֹ vor sich gehabt hätte, läßt Pl das Suffix unausgedrückt und stellt dadurch den Gedanken des Originals wieder her; denn daß unter der eines Possessivs ermangelnden *πίστις* nicht, wie LXX wollte, die Treue Gottes, sondern das Vertrauen des Gerechten gemeint sei, war für jeden griechischen Leser selbstverständlich. Ohne die ihm von Jugend auf geläufige Kenntnis des hebr. Originals hätte Pl die Stelle so wie er es hier und Rm 1, 17 tat, gar nicht gebrauchen können; aber die Rücksicht auf die ihm wie seinen Gemeinden gewohnte LXX wird es veranlaßt haben, daß er das *μοῦ* der LXX nicht durch ein dem Hebr. buchstäblich entsprechendes, aber für den Sinn gleichgiltiges *αὐτοῦ* ersetzte, sondern sich damit begnügte, das unrichtige *μοῦ*, welches die Stelle für seinen Zweck unbrauchbar gemacht hätte, fortzulassen. Eine Vergewaltigung des Schriftworts läge nur dann vor, wenn er, wie oft behauptet wurde, *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* im Sinne von *ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος* verstanden, also die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben in Hab 2, 4 eingetragen haben wollte. Es ist aber nicht einzusehen, warum Pl, welcher hier kein Citat angekündigt hatte, also auch nicht an den Wortlaut der benutzten Stelle gebunden war, diesen Gedanken nicht durch Umstellung der Worte in der grammatisch richtigen und allein verständlichen Form ausgedrückt haben sollte. Auch der Zusammenhang spricht da-

[4]) Cf A 2. Das Fehlen eines *γάρ*, welches sehr wohl beigefügt sein könnte (Andoc. de myst. 30), steigert den Eindruck einer Unterbrechung der Rede.

[5]) Daß die LA des Al. *δικαιός μου ἐκ πίστεως* aus Hb 10, 38 in LXX eingetragen ist, darf als sicher gelten.

gegen, daß er vom Leser erraten haben wollte, was er nicht gesagt hat. Er ist in v. 9—14 in einer Beantwortung nicht der Frage begriffen, ob man durch Gesetzeswerke oder durch Glauben gerecht werde, sondern der Frage, wer ein Erbe des Segens Abr.'s sei; und in der zu dem Wort des Habakuk gegensätzlichen Aussage über das Gesetz ist gleichfalls nicht davon die Rede, wie einer gerecht werde, sondern an welche Bedingung das Gesetz die Verheißung des Lebens binde. Also muß auch v. 11 gesagt sein, von welcher Bedingung der Prophet das Leben abhängig mache. An sich enthält das Wort des Habakuk den doppelten Gedanken: „nur der Gerechte wird zum Leben gelangen" und „in folge von Glauben wird der Gerechte zum Leben gelangen". Beide Gedanken entnimmt ihm Pl Rm 1, 17 ff. und begründet sie ausführlich. Hier dagegen war eine Betonung des ersteren Gedankens überflüssig, da zwischen Pl und den Gegnern hierüber volles Einverständnis bestand. Der Ton fällt daher hier vielmehr auf *ἐκ πίστεως* als die bedingende Voraussetzung das Lebens, des Gerettet- und Gesegnetwerdens des Gerechten. Auch diesem Satz würde kein Judaist geradezu zu widersprechen gewagt haben; denn er ist der Schrift entnommen. Da aber das Subjekt *ὁ δίκαιος* eine Eigenschaft, die man nach Meinung der Gegner nur durch Gesetzesbeobachtung erlangen kann, zur selbstverständlichen Voraussetzung des Lebens macht, so meinten sie gesetzliche Gerechtigkeit neben dem Glauben und vor dem Glauben als Bedingung des Lebens fordern zu dürfen cf Ez 18, 9. Gegen diese Addition von Gesetzeswerken und Glauben protestirt Pl durch v. 12. Wie sonst von Menschen geredet wird, die am Glauben ihren Ausgangspunkt haben, ihn zum Princip ihres Lebens und ihres Verhältnisses zu Gott machen (v. 7. 9), so wird hier vom Gesetz verneint, daß es vom Glauben her sei, den Glauben zum Lebensprincip erhebe. So ist es nicht, sondern wer die darin enthaltenen Satzungen beobachtet hat, wird nach Lev 18, 5 in diesen Satzungen das Leben finden, vermöge ihrer Beobachtung das Leben erlangen.[6]) Ist somit die Verheißung, welche das Gesetz seinen Untertanen neben dem Fluch vorhält, wegen der Bedingung, an die sie geknüpft ist, unverträglich mit der Verheißung, welche das prophetische Wort dem Gerechten unter der Bedingung des Glaubens zuspricht, so kann auch die Gerechtigkeit, welche das letztere als Voraussetzung des Lebens gelten läßt, nicht eine auf gesetzlichem Wege erworbene sein. Im Zusammenhalt mit dem gegenteiligen

[6]) Nur im Vertrauen auf die Schriftkenntnis der Leser konnte Pl auch ohne Citationsformel die Worte *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* beibehalten, die bei ihm nur an *ὁ νόμος*, in LXX = hebr. an *τὰ προστάγματά μου καὶ τὰ κρίματά μου* ihre Unterlage haben. Ein *ἄνθρωπος* vor *ζήσεται* in LXX ist für Rm 10, 5 glänzend, für Gl 3, 12 nur schwach bezeugt.

Princip des Gesetzes beweist das Wort aus Hab 2, 4, daß es eine auf gesetzlichem Wege zu erlangende Gerechtigkeit in Israel nicht gab und überhaupt nicht gibt. Nachdem so der Vordersatz v. 11[a] durch die zwischeneingeschobenen Sätze kurz gerechtfertigt und dadurch auch der Satz von v. 10 dahin erweitert ist, daß die Gesetzesleute nicht nur bedingter Weise unter einem ihnen angedrohten Fluch stehen, sondern ihm tatsächlich anheimfallen, weil das Gesetz keinem seiner Untertanen die Fähigkeit gibt, die Bedingung zu erfüllen, an welche es seine Verheißung geknüpft hat, kann der Nachsatz v. 13 lauten: (darum) „hat Christus uns aus dem Fluch des Gesetzes losgekauft“. Der starke bildliche Ausdruck *ἐξαγοράζειν*[7]) gibt noch bestimmter als das einfache *ἀγοράζειν* die Vorstellung, daß die Losgekauften sich vorher in dem Fluch, welchen das Gesetz über seine Übertreter ausspricht, wie in einer Haft befanden. Durch ihre Übertretung des Gesetzes oder mit anderen Worten durch ihr vergebliches Bemühen, innerhalb des Gesetzes bei Gott gerecht zu werden (v. 11[a]), waren sämtliche Untertanen des Gesetzes in eine mit einer Gefangenschaft irgend welcher Art vergleichbare Lage geraten, aus welcher sie selbst sich ebensowenig befreien konnten, als sie im Stande gewesen waren, das Hineingeraten in diese Lage zu verhüten. Daß dies nur von Juden gesagt werden konnte (cf 4, 5), versteht sich von selbst, wird aber auch durch den Gegensatz von *τὰ ἔθνη* v. 14 zu *ἡμᾶς* v. 13 vollends außer Frage gestellt. Also die dem Gesetz unterstellten und durch ihre Übertretung des Gesetzes dem Fluch des Gesetzes verfallenen Israeliten hat Christus aus dieser Verhaftung befreit, indem er ihnen zu gut ein Fluch wurde. Während *ἐξηγόρασεν* zunächst die Vorstellung bietet, daß Christus dies durch Hingabe eines wertvollen Gutes bewirkt habe (1 Kr 6, 20; 7, 23; 1 Pt 1, 19), wird doch hier der Vorgang, in und mit welchem Christus dies bewirkt hat, vielmehr als Erdulden eines schlimmsten Übels dargestellt. Das Sterben Jesu ist eben beides zugleich, einerseits seine eigene Tat, nämlich Hingabe seiner selbst oder seines Lebens (Gl 1, 4; Rm 5, 6f.; Eph 5, 1; Phl 2, 8), andrerseits ein Leiden, welches Gott über ihn hat ergehen lassen (Rm 4, 25; 8, 32; 2 Kr 5, 21), und zwar ein solches Leiden, welches ihn als Verkörperung eines Fluchs erscheinen ließ. Obwohl Pl prägnante Ausdrücke von der Art des vorliegenden liebt,[8]) ist doch mehr als

[7]) So im NT nur noch 4, 5; *ἀγοράζειν* 1 Kr 6, 20; 7, 23; 2 Pt 2, 1; Ap 5, 9; 14, 3f., von Marcion auch Gl 2, 20 eingetragen. Die wesentlich gleiche Vorstellung 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14, weniger bestimmt ausgeprägt Gl 1, 4; 2 Th 2, 13. Über die korrelate, aber nicht identische Bedeutung von *ἀπολύτρωσις* s. zu Rm 3, 24 [zu *ἐξαγοράζειν* vgl. Zahn Rm S. 179f. A. 51].

[8]) Am meisten vergleichbar ist 2 Kr 5, 21 *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.* Cf aber auch Kl 1, 27; 1 Tm 1, 1 Christus unsere Hoffnung, 1 Th 2, 19f.; Phl 4, 1 die wohlbestellten Gemeinden die Freude, der

wahrscheinlich, daß er durch den hebr. Wortlaut der sogleich citirten Stelle Deut 21, 23 auf diesen geführt wurde. Denn dort wird das Gebot, den Leichnam eines hingerichteten Verbrechers, den man als abschreckendes Beispiel an einen Holzpfahl gehängt hat (cf Num 25, 4), nicht über Nacht hängen zu lassen, sondern zu begraben, durch den Satz begründet: „denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter (כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי), und du sollst nicht den Erdboden, welchen Gott dir zum Erbe gibt, verunreinigen.“ Gegen die Herleitung des starken Ausdrucks *γενόμενος κατάρα* aus diesem hebr. Text spricht nicht, daß Pl in der Anführung der Stelle nun doch nicht *κατάρα*, sondern *ἐπικατάρατος* schreibt. Gerade weil er *κατάρα* vorweggenommen hat, vermeidet er in seiner freien Wiedergabe des Schriftworts die Wiederholung desselben Worts. Beachtet man ferner, daß er sich auch von LXX unabhängig hält, indem er *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος* statt *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος* schreibt,[9]) so mag dazu die Scheu beige-

Ruhm und Kranz des Apostels. — Weniger läßt sich vergleichen Gen 12, 2 „du sollst ein Segen sein“ oder Sach 8, 13: „ihr wart ein Fluch unter den Völkern“ und „ihr sollt ein Segen sein“. Denn an ersterer Stelle ist nach Gen 22, 18 und erst recht Sach 8, 13 gemeint, daß die Völker den Namen Abr.'s oder Israels als ein Segens- oder Fluchwort gebrauchen werden cf auch Jer 26, 6.

[9]) So LXX *πᾶς* ohne Unterlage im mas. Text. Hierin und auch in der Herübernahme des *ἐπὶ ξύλου* aus v. 22 folgt Pl der LXX. Nach Hier. z. St. p. 435 ff., welcher hier wahrscheinlich nur Abschreiber des Orig. ist, haben Aquila und Theodotion (cf den griech. Wortlaut nach Prokop bei Field, Hexapla I, 304) *ὅτι κατάρα θεοῦ κρεμάμενος*, Symmachus: *quia propter blasphemiam dei suspensus est* (ähnlich Onkelos und die rabbinische Exegese cf Schöttgen I, 734); ferner „der halbchristliche und halbjüdische Häresiarch Ebjon“ *ὅτι ὕβρις θεοῦ ὁ κρεμάμενος*. Sodann will Hier. in dem Dialog (des Ariston von Pella um 140) „Jason und Papiskus“, natürlich in einer Äußerung des Juden Papiskus, die Übersetzung gefunden haben *λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος* (cf Forsch IV, 316 f.). Endlich hat ihm ein christlicher Hebräer, wahrscheinlich ein Nazaräer (GK II, 649) versichert, man könne Deut 21, 23 auch übersetzen: *contumeliose deus suspensus est*. Zum Schluß bemerkt er: *Haec idcirco congessimus, quia famosissima quaestio est et nobis soleat a Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub dei fuerit maledicto.* Das hohe Alter der auf Deut 21, 23 gestützten jüdischen Polemik wird außerdem noch durch Just. dial. 32 n. 1; 89 n. 4; 9 n. 1; Tert. adv. Jud. 10; Alterc. Sim. et Theoph. ed. Bratke p. 26 bestätigt. Es ist auch bemerkenswert, daß in der rabbinischen Literatur von der Kreuzigung Jesu regelmäßig nicht das diese genauer bezeichnende צלב, sondern das Deut 21, 23 vorliegende תלה gebraucht wird (Sanhedr. 43ᵃ. 67ᵃ), daß Jesus den Juden als der Gehenkte (תלוי) schlechthin galt und selbst mit dem gehenkten Haman (Esther 7, 9 f.) in einen genealogischen Zusammenhang gebracht wurde (Laible, Jesus im Talmud S. 29. 83, die Belege im Anhang S. 17. 18 nr. XX. XXIII). Wenn ferner durchaus glaublich ist, daß das Synedrium mit bewußter Rücksicht auf Deut 21, 23 von Pilatus die Hinrichtung Jesu gerade durch Kreuzigung forderte (Dalman, Der Gottesname Adonai S. 47 f.), so ist auch wahrscheinlich, daß schon Pl in Disputationen mit Juden (AG 9, 22. 29) auf jene Gesetzesstelle gegründete Lästerungen Jesu gehört hatte, ehe er den Gl schrieb

tragen haben, von dem gekreuzigten Christus auch nur indirekt zu sagen, was Deut 21, 23 von dem hingerichteten Verbrecher gesagt ist, daß er ein Fluch Gottes (hebr.) oder ein von Gott verfluchter (LXX) gewesen sei. Vor allem aber ist die Absicht unverkennbar, den Ausdruck der Gesetzesstelle dem *ἐπικατάρατος πᾶς* v. 10 gleichzumachen. Damit ist gesagt, daß der v. 10 nach Deut 27, 26 angeführte Fluch des Gesetzes über seine Übertreten den hingerichteten und hernach an einen Pfahl gehängten Verbrecher getroffen habe und an ihm in sonderlicher Weise zu sehen sei. Damit aber begründet Pl, daß Christus ein Fluch geworden sei, und zwar nach überwiegender Bezeugung in der strafferen Form *ὅτι γέγραπται*, nicht *γέγραπται γάρ*. Das Gesetz, welches die Strafe der Kreuzigung überhaupt nicht kennt, spricht auch an der angeführten Stelle nicht von der Todesstrafe, die an Jesus vollstreckt worden ist. Aber indem das von der jüdischen Obrigkeit über Jesus gefällte Todesurteil „durch die Hand der gesetzlosen" Römer in der Form der Kreuzigung vollstreckt wurde (AG 2, 23; Mt 20, 19), war er schon in seinem Sterben, was nach dem Gesetz der schlimmste Verbrecher erst nach seiner Hinrichtung wurde, ein öffentlich ausgestelltes Exempel der unerbittlichen Strenge des Gesetzes. Während er den ungläubigen Juden eben darum als ein wirklicher, von Gottes Fluch getroffener Verbrecher galt und gerade als der Gekreuzigte ein *σκάνδαλον* war (1 Kr 1, 23), brauchte christlichen Lesern nicht erst gesagt zu werden, daß Jesus nur durch Mißbrauch des Gesetzes als ein Gotteslästerer und Übertreter des Gesetzes in diese Lage gebracht worden sei, und daß er als ein unschuldig Verurteilter auch nicht von d e m Fluch getroffen worden sei, welchen Gott im Gesetz über die Übertreter des Gesetzes verhängt hat. Nicht nur überflüssig, sondern auch ganz unveranlaßt wäre es gewesen, den von einer ungesunden Dogmatik dem Pl angedichteten Gedanken abzuwehren, daß Christus am Kreuz alle die Strafen erlitten habe, welche nach dem Gesetz (z. B. Deut 28, 15—68) die Übertreter des Gesetzes treffen sollten. Die Vergleichung der Lage des gekreuzigten Christus mit der Lage der nach ihrer Hinrichtung aufgehängten Verbrecher konnte zu dieser Vorstellung nicht verleiten: denn auch von diesen gilt das ja nicht; und von solchen unter ihnen, die unschuldig zum Tode verurteilt wurden, gilt nicht einmal, daß sie im vollen Sinn ein קִלְלַת אֱלֹהִים (Deut 21, 23) geworden seien. Die Strenge des Gesetzes kommt auch an ihnen zur Darstellung; aber der Fluch des Gesetzes, welcher den Übertretern des Gesetzes gilt, kann diejenigen, welche wegen angeblicher Gesetzesübertretung von ungerechten Richtern verurteilt wurden, persönlich nicht treffen. Vollends Christum nicht, der das Gesetz überhaupt nicht übertreten hat. Wie er in seinem Sterben von Gott zu einer Verkörperung der Sünde gemacht

wurde, ohne ein Sünder zu sein (2 Kr 5, 21), so auch zu einem Fluch, ohne von Gott verflucht zu sein. Inwiefern diese nur durch den ärgsten Mißbrauch des Gesetzes möglich gewordene Unterstellung Jesu unter den Fluch des Gesetzes das geeignete Mittel war, die mit Recht diesem Fluch verfallenen Israeliten aus dieser heillosen Lage zu befreien, hat Pl hier nicht dargelegt. Er sagt nur, daß Christus auf solche Weise die Befreiung seines Volkes aus dem Fluch des Gesetzes bewirkt habe, und zwar darum, weil es nach v. 11[a] für die Untertanen des Gesetzes sonst kein Mittel gab, gerecht zu werden oder dem Fluch des Gesetzes zu entrinnen. Wenn so die Erlösertat Christi zunächst in ihrer Beziehung auf Israel dargestellt ist (Rm 15, 8; Mt 1, 21; Lc 24, 21), so war es, damit die Anwendung der angeführten Tatsachen und Wahrheiten auf die vorwiegend heidnischen Gal. und die vorliegende Streitfrage möglich sei, um so nötiger zu sagen, daß Christus bei seiner Hingabe in den Kreuzestod auch die Heiden im Auge gehabt habe v. **14.** Er hat Israel vom Fluch des Gesetzes losgekauft, „damit zu den Heiden der Segen Abr.'s komme in Christus Jesus". Inwiefern ersteres geschehen mußte, damit letzteres geschehen könne, bleibt dem Leser überlassen, dem Zusammenhang zu entnehmen. Soll der den Heiden zugesagte Segen durch Abr. und sein Geschlecht vermittelt sein, so muß zunächst Abr.'s Geschlecht Segen empfangen oder mit a. W. dem Fluch, dem Gegenteil des Segens entnommen sein, ehe eine Segenswirkung von ihm auf andere übergehen kann. Es wäre aber auch eine Erlösung der Israeliten aus dem Fluch des Gesetzes, dem sie durch ihre Übertretung verfallen waren, des Namens nicht wert, wenn sie nicht zugleich eine Befreiung derselben von der Herrschaft des Gesetzes wäre; denn mit dem *ὑπὸ νόμον εἶναι* (4, 4 f.) wäre immer wieder ein *ὑπό κατάραν εἶναι* (3, 10) gegeben, eine Lage, in welcher man zunächst jederzeit dessen gegenwärtig sein muß, dem Fluch zu verfallen, dann aber auch vermöge der menschlichen Sündhaftigkeit demselben wirklich verfällt. Ist aber die Erlösung der Israeliten durch den Gekreuzigten eine Befreiung nicht nur von dem Fluch, sondern auch von der Herrschaft des Gesetzes, so leuchtet erst recht ein, daß sie notwendig war, damit die Heiden den Segen Abr.'s als ein auch den Heiden zu gute kommendes und durch Abr. vermitteltes Gut (v. 8) empfingen. Nur die aus den Schranken des Gesetzes befreite Religion Israels konnte die Religion der Welt werden; denn das Gesetz ist nicht der Menschheit, sondern diesem einen Volk gegeben und ist nicht bestimmt und geeignet, die besonderen Güter Israels zum Gemeingut der Menschheit zu machen, sondern vielmehr dazu, Israel in seiner Besonderheit zu erhalten und von den Völkern zu scheiden. Darum mußte der in Jesus erschienene Messias durch seinen Kreuzestod Israel aus den

Banden des Gesetzes befreien, damit die seit Abr. diesem Volk verliehenen, aber von vornherein allen Völkern zugesprochenen Güter diesen wirklich zu teil werden. In Christus Jesus, welcher ein Fluch ward, geschieht das. Wenn nun dem Finalsatz v. 14ª ein zweiter v. 14ᵇ folgt, so ließe sich aus formellen Gründen nichts dagegen sagen, daß der zweite vom ersten abhänge, also einen Zweck des Zweckes angebe cf 4, 5; nur der Inhalt der beiden Sätze zeigt, daß vielmehr das zweite *ἵνα* dem ersten koordinirt ist cf Rm 7, 13. Denn in dem durch keine Näherbestimmung eingeschränkten Segen Abr.'s sind alle Güter des Heils inbegriffen, und daß diese den Heiden zu teil werden, kann nicht zum Zweck haben, daß die Heiden oder alle Menschen den Geist empfangen. Neben dem erstgenannten Zweck der Erlösung Israels vom Fluch und Zwang des Gesetzes, welcher selbstverständlich nicht der einzige ist, hat der andere sehr wohl Raum, daß die, in deren Namen Pl hier redet, den Geist vermittelst des Glaubens empfangen. Nachdem v. 13 und 14ª durch *ἡμᾶς*, *ἡμῶν* und *τὰ ἔθνη* Juden und Heiden einander scharf gegenübergestellt waren, kann das tonlose „wir" in *λάβωμεν* nicht wieder die Israeliten bezeichnen, was ja auch sachlich unmöglich ist, da bereits 3, 2—5 nachdrücklich gesagt war, daß die heidenchristlichen Leser in folge ihres gläubigen Hörens den Geist empfangen haben, sogut wie die gläubigen Israeliten cf AG 10, 47. Pl faßt also hier die Israeliten und die Heiden, die er vorher nach ihrer verschiedenen Stellung zum Gesetz und zur Verheißung unterschieden und doch beide als Ziel des Erlösungswerkes Christi hingestellt hat, in ein „wir" zusammen cf Rm 9, 24. Nach der wahrscheinlich ursprünglichen LA bezeichnet er das Gut, welches alle Christgläubigen aus Israel und den Heiden empfangen sollten und durch ihr Gläubigwerden empfangen haben, als „den Segen des Geistes".[10] Dies entspricht der Darlegung in 3, 2—9 (s. oben S. 150), wonach der Empfang des Geistes die Gestalt ist, in welcher die Heiden in der Gegenwart den Segen Abr.'s empfangen. Dies gilt aber auch von den jüdischen Christen; denn der Besitz des hl. Landes und die Herrschaft der Welt (Rm 4, 13 cf Mt 5, 3) fehlt ihnen noch; aber am Geist besitzen sie wie die Heidenchristen ein Angeld und eine Bürgschaft der zukünftigen Herrlichkeit, des vollen, dem Abr. und seinem Geschlecht, aber auch allen Völkern zugesagten Segens (Rm 8, 23; 2 Kr 1, 21; 5, 5; Eph 1, 13 f.). So

[10]) Statt des weiter verbreiteten *ἐπαγγελίαν* (so von den Lat. r, Aug. Hier. Vulg) haben *εὐλογίαν* Marcion (dieser wahrscheinlich *τὴν πνευματικὴν εὐλογίαν* cf Eph 1, 3 statt *τὴν εὐλ. τ. πνεύματος* GK II, 500), D G d g. Abstr. wohl auch Pseudorig. tract. 150, 6 (Vict. ist hier zu flüchtig), ganz deutlich aber auch Ephr. p. 131. — Das in dieser Verbindung unerhörte, aber dem Zusammenhang vorzüglich entsprechende *εὐλογίαν* wurde in Erinnerung an Lc 24, 49; AG 1, 4; 2, 33. 38 f.; Eph 1, 13, vielleicht auch im Vorblick auf Gl 3, 16—29 leicht durch *ἐπαγγελίαν* verdrängt.

bringt der zweite Finalsatz nicht nur eine Erweiterung des ersten, nämlich eine Ausdehnung desselben auf die gesamte Christenheit, sondern auch eine Erläuterung desselben, indem er als die in der Gegenwart bereits zur Wirklichkeit gewordene Seite des Segens Abr.'s den Empfang des Geistes bezeichnet, welchen alle Christen durch Glauben oder, wie es zu Anfang des hier zu einem vorläufigen Ende gekommenen Abschnittes hieß (v. 2—5), nicht in folge von Gesetzeswerken, sondern in folge gläubigen Hörens empfangen haben.

Sind die Leser ohne Unterschied in dem Subjekt von *ἐλάβομεν* inbegriffen und als Inhaber des auf grund der Erlösung durch Christus den Glaubenden geschenkten Geistes betrachtet, so kann es noch weniger wie 1, 11 überraschen, daß Pl nach einem abermaligen Ausbruch seiner Entrüstung über ihre unbegreifliche Verirrung (1, 6—10; 3, 1—4) sie zum zweiten Mal in diesem Brief als Brüder anredet. [v. 15] Noch sind sie es, und darauf gründet sich die Hoffnung einer Verständigung, welche Pl 3, 15—4, 11 auf einem neuen Weg herbeizuführen sucht.[11]) Er kennzeichnet diesen neuen Versuch im voraus durch *κατὰ ἄνθρωπον λέγω.*[12]) Wie in anderen Verbindungen (Gl 1, 11; 1 Kr 3, 3; 15, 32; 1 Pt 4, 6) bildet auch in dieser *κατὰ ἄνθρωπον* „nach Menschenart“ den Gegensatz zu Gott und seiner Offenbarung als dem für ein Handeln, Sein oder Reden Maßgebenden. Nach Analogie vergleichbarer menschlicher Verhältnisse (cf besonders 1 Kr 9, 7) und mit Erwägungen, wie sie der Mensch, ohne durch die Offenbarung sich erleuchten zu lassen,

[11]) Zu den juristischen Fragen in diesem Abschnitt und zu 4, 1—7 cf an neuerer Literatur Ball, Contemp. Rev. 1891 p. 278ff.; Halmel, Das römische Recht im Gl 1895; Ramsay in seinem histor. Kommentar zu den Stellen; Sieffert, Das Recht im NT 1900 S. 16ff.; Conrat (Cohn), Das Erbrecht im Gl. Ztschr. f. ntl. Wss. 1904 S. 204—227. [Eger, Rechtsgeschichtliches im NT 1919, S. 31ff.; ders. Z. f. nt. W. 1917/8 S. 84ff. Rechtswörter u. Rechtsbilder in den pl Bfen; über die Aufhebung eines Testaments vgl. Meyer, Schömann-Lipsius, Der attische Prozeß II, 597f. Eger glaubt nach besonderer Heranziehung der Papyri überwiegende Gründe dafür zu haben, daß Pl an eine hellenist. *διαθήκη* denkt (Rechtsgesch. S. 31. Rechtswörter S. 86). Die Worte *κυροῦν, ἀθετεῖν, διατάσσειν* sind von ihm als übliche Rechtsworte nachgewiesen. Der Vergleichspunkt für Pl, die Unangreifbarkeit des Test. durch dritte liegt gerade im hellen. Test. vor. Denn hier begegnen oft Strafklauseln, welche die Verfügungen des *διαθέμενος* gegen Angriffe Dritter schützen. Die Formel dafür lautet häufig: *μὴ οὔσης μηδενὶ τῷ καθόλου ἐξουσίας πρὸς ἀθέτησίν τι τούτων ἄγειν* (S. 90). Umgekehrt hat der Verfügende sich selbst das Recht Zusätze zu treffen, gelegentlich vorbehalten; zu *διαθήκη κεκυρωμένη* vgl. *διαθήκη κυρία* (Mitteil. S. 178). Für *ἐπιδιατάσσ.* kann Eger keinen Beleg nachweisen, dagegen für das ähnliche *προσδιατάσσεσθαι* (S. 97).]

[12]) Ebenso das Folgende vorbereitend Rm 3, 5f. (cf 1 Tm 3, 1, wenn dort *ἀνθρώπινος ὁ λόγος* zu lesen ist), dagegen rückblickend 1 Kr 9, 8, in die so charakterisirte Rede eingeschaltet Rm 6, 19 *ἀνθρώπινον λέγω.* Der Ausdruck ist ebenso griechisch wie jüdisch cf Wettstein zu Rm 3, 5 und Schöttgen I, 518 zu Rm 6, 19.

verständiger Weise anstellt, will Pl über die in Rede stehenden Gegenstände sich äußern, obwohl diese selbst einer höheren Ordnung angehören. Er tut dies schon damit, daß er die dem Abr. gegebene Verheißung Gottes eine *διαθήκη* nennt und mit einem menschlichen Testament vergleicht. Daß in LXX *διαθήκη* regelmäßig und beinahe ausschließlich für בְּרִית steht, und daß dieses, wenn nicht etymologisch, so doch tatsächlich oft von einem zwischen zwei Parteien geschlossenen Bündnis und Vertrag, insbesondere auch von dem zwischen Gott und Israel geschlossenen Bunde gebraucht wird, muß hier außer Betracht bleiben. Denn erstens hat Pl erklärt, daß er hier einmal von den durch die Offenbarung gegebenen Gesichtspunkten absehen und die Dinge *κατὰ ἄνθρωπον* behandeln wolle. Damit ist auch gegeben, daß er das die ganze folgende Ausführung beherrschende Wort *διαθήκη* in dem landläufigen Sinn „Testament, letztwillige Verfügung des Besitzers über sein Vermögen für den Fall seines Todes" gebraucht. Zweitens heißt *διαθήκη* überhaupt nicht Bund, gegenseitiger Vertrag, sondern Verfügung, Anordnung. Wenn LXX ברית auch da, wo die Vorstellung eines nicht nur den Verfügenden, sondern auch den, zu dessen Gunsten er verfügt, verpflichtenden Vertrags obwaltet, durch *διαθήκη* wiedergibt, so betrachtet sie diesen Vertrag eben unter dem Gesichtspunkt einer einseitigen Satzung und Verordnung des *διατιθέμενος*.[13]) In diesem Sinne und zwar regelmäßig mit der Bedeutung „freie Verfügung über das Eigentum zu Gunsten eines anderen", besonders aber „Urkunde über letztwillige Verfügung" dieser Art ist das griechische Wort, wie so viele andere Begriffe des Rechtsleben in die Sprache der Juden jener Zeit als דיאתיקי übergegangen.[14]) So hat es allem Anschein nach Jesus gebraucht,[15])

[13]) Gen 17, 7—11; Ex 24, 7f.; Jos 9, 6f.; 1 Sam 18, 3f. (wo trotz des doppelten Subjekts doch nur Jonathan als das handelnde Subjekt erscheint). Nicht in LXX, aber bei Sirach dient *διαθήκη* manchmal als Übersetzung von חֹק 16, 22 (al. 20); 42, 2; 45, 7. 17 (an der ähnlichen Stelle Num 25, 13 = Sir 45, 24 = 1 Makk 1, 54 ברית); 47, 11. Andrerseits hat cod. Al. 2 Reg 17, 15 ברית durch *συνθήκη* wiedergegeben (Vat. om., Lucian *διαθήκη*, aber mit Umstellung der Satzglieder), ebenso Aquila hier und öfter (Gen 6, 18; Ps 25, 10. 14 etc.). Da *συνθήκη*, meist im Plural, im Sinne von Vertrag in der einschlägigen Literatur sehr gebräuchlich ist: Jes 28, 15 (im Parallelismus mit *διαθήκη*); 30, 1 LXX; Sap Sal 1. 16; 12, 21; 1 Mkk 10, 26; 2 Mkk 12, 1; 13, 25; 14, 20. 26. 27; Dan 11, 6. 17 LXX u. Theodot.), so ist die beharrliche Übersetzung von ברית in LXX und Sir 41, 19; 44, 20; 45. 15. 24. 25 um so bezeichnender für die Auffassung beider Begriffe und besonders von *διαθήκη*. Die Bedeutung „Vertrag" kann man auf die oft citirte, aber dunkle Stelle Aristoph. av. 439 nicht gründen cf Ramsay p. 362 Note 2 [zu *διαθήκη* vgl. Riggenbach in der Festschrift für Zahn 1908 S. 289ff. auch dessen Komm. z. Hbr. S. 20f.; ferner Norton, A lexicographical and historical study of *διαθήκη*, Chicago, 1908].

[14]) Krauß, Lehnwörter II, 197; Einl § 2 A 11. Testamentsurkunde z. B. Mischna, Baba b. VIII, 6, auch Baba m. III, 3.

[15]) Mt 26, 28; Mr 14, 24; Lc 22, 20. Durch die geschichtliche Lage,

und war es jedenfalls dem Hebräer Pl seit den Jahren seines rabbinischen Studiums in Jerusalem geläufig. Drittens beweist jedes Wort seiner folgenden Ausführung, daß er nicht im entferntesten an einen zwischen Gott und Abr. geschlossenen, beide Teile verpflichtenden Vertrag denkt, sondern an eine Verfügung Gottes über gewisse Güter zu Gunsten Abr.'s und seines Geschlechts, welche er mit einem menschlichen Testament vergleicht.[16]) Daß Gott nicht stirbt, also nicht eine für den Fall seines Todes gültige Verfügung über seinen Besitz zu Gunsten eines anderen als seines Erben treffen kann, hält ihn hier so wenig wie anderwärts ab, in erster Linie Christum als den von Gott dazu eingesetzten Erben Gottes und die Christen als dessen Miterben zu betrachten (Rm 8, 17), worin Jesus selbst ihm vorangegangen war (A 15). Auf die Bedenken ängstlicher Leser gegen diese Vergleichung und gleichnismäßige Darstellung hat Pl durch sein *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* im voraus genügende Antwort gegeben. Durch das folgende *ὅμως* drückt er überdies aus, daß er sich der Ungleichheit der verglichenen Verhältnisse wohl bewußt ist.[17]) Durch die Vorbemerkung ist aber auch ausgeschlossen, daß er im folgenden irgend welche auf einen Teil der römisch-griechischen Kulturwelt oder einzelne Klassen der Bevölkerung beschränkte Rechtsordnungen und Gebräuche in bezug auf Testament und Erbschaft zu Grunde gelegt habe. Als römischer Bürger, als Rabbinenschüler und als geborener Bürger der griechischen Stadt Tarsus mußte Pl mit dem,

---

in welcher Jesus diese Worte sprach, durch den ausdrücklichen Hinweis auf seinen nahen Tod und durch die Vergleichung dessen, was er seinen Jüngern, seinen *οἰκιακοί* (Mt 10, 25) in Aussicht stellt, mit dem, was Gott ihm selbst als sein Erbteil zuerkannt hat Lc 22, 29 = Mt 19, 28 f., ergibt sich deutlich die Vorstellung einer testamentarischen Verfügung. Wenn Jesus als der Sohn Gottes der Erbe ist (Mt 21, 37 f.), ist er der Erbe Gottes (Rm 8, 17), welchem Gott seinen Besitz und seine Herrschaft vermacht hat. Erbe und Testament sind korrelate Begriffe. Cf Sir 45, 25; IV Esra 7, 17 (cf 3, 15; 4, 23; 5, 29 *dispositiones, sponsiones, testamenta*). Nur gestreift ist die Vorstellung der testamentarischen Zusage Eph 2, 13 cf 1, 18, am stärksten ausgeprägt Hb 9, 15—17 cf AG 3, 25.

[16]) Dies beweist schon *ἀνθρώπου*, statt dessen es mindestens *ἀνθρώπων* heißen müßte, wenn die Vorstellung eines Vertrags obwaltete; ferner *κεκυρωμένην* v. 15, wodurch die Aufrichtung der *διαθήκη* als eine einseitige Anordnung des *διαθέμενος* charakterisirt ist; weiterhin die Bezeichnung des gesamten Inhalts der *διαθήκη* durch *αἱ ἐπαγγελίαι* und *ἡ ἐπαγγελία* sc. *τοῦ θεοῦ* v. 16—18. 29, die Begriffe *κληρονομία, κληρονόμος* v. 18. 29; 4, 1. 7.

[17]) Die Voranstellung von *ὅμως* = „gleichwohl" vor das den Gegensatz dazu andeutende *ἀνθρώπου* (= *καίπερ ἀνθρώπου ὄντος* oder *κἂν ἀνθρώπου*) cf 1 Kr 14, 7 schließt sich an den klass. Sprachgebrauch an, wonach es dem, solchen Gegensatz ausdrückenden Partizipialsatz oder Nebensatz beigefügt wird, während es logisch zur Hauptaussage gehört cf Kühner-Gerth II, 85 f. 280. Daß durch die Annahme eines Hereinspielens des alten *ὁμῶς* = „gleichermaßen, gleichfalls, auch" (Blaß[5] § 450, 2) etwas gewonnen wird, bezweifele ich.

was in dem einen oder anderen der Lebenskreise, in welche er gestellt war, in bezug auf Erbverfügungen Rechtens war, mehr oder weniger vertraut sein. Unter den Lesern aber, von denen er verstanden sein wollte, waren neben den mehr oder weniger hellenisirten Phrygiern, Lykaoniern oder auch Kelten viele römische Kolonisten und Bürger und, auch abgesehen von den dort eingedrungenen Judaisten aus Palästina, manche Juden (s. oben S. 11—15). Eine Bezugnahme auf die besonderen Rechte und Bräuche der einen oder anderen Gruppe hätte Pl nicht unausgedrückt lassen können. Nur das Gemeinsame und Gemeingiltige durfte ein *κατὰ ἄνθρωπον εἰρημένον* berücksichtigen; dies aber war wesentlich durch die in stetem Fortschritt begriffene Herrschaft des römischen Rechts bedingt.[18]) Hiernach ist der Satz auf welchen das *κατὰ ἄνθρ. λ.* zunächst abzielt, zu verstehen: „Selbst eines Menschen bestätigtes Testament setzt niemand außer Geltung oder fügt ihm neue Bestimmungen hinzu". Nach rabbinischem wie nach römischem Recht steht es dem Testator selbst jeder Zeit frei, ein von ihm errichtetes Test. zu widerrufen, was gewöhnlich durch Errichtung eines neuen Test. geschah,[19]) oder auch durch nachträgliche Zusatzbestimmungen es zu ergänzen; und es wird erst noch bewiesen werden

[18]) Strabo X p. 484 schließt seine Schilderung der kretischen Rechtsordnungen mit den auf das ganze Reich bezüglichen Worten: *οὐ πολλὰ δὲ διαμένει τούτων τῶν νομίμων, ἀλλὰ τοῖς Ῥωμαίων διατάγμασι τὰ πλεῖστα διοικεῖται, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις συμβαίνει.* Selbst in Ägypten, welches in folge seiner Geschichte und des außerordentlich spröden Volkscharakters unter römischer Verwaltung eine exceptionelle Behandlung erforderte und erfuhr, sind gerade in Sachen der Testamente und dessen, was damit zusammenhängt, römische Formen früh herrschend geworden. Nicht nur Veteranen und römische Bürger errichteten dort „römische Testamente" (Berl. ägypt. Urk. nr. 327, 2 *καθ' ἣν ἔθετο διαθήκην Ῥωμαϊκήν*, nr. 361 col. II, 18 *[illegible] τελευτᾶν τὸν βίον Ῥωμαῖος ὢν διαθήκην γράψας* cf das aus dem Lat. übersetzte Testament nr. 326 mit ausdrücklichem Vorbehalt eigenhändiger späterer Ergänzung col. II, 2 und angehängtem Codicill col. II, 15, alles aus dem 2. Jahrh. p. Chr.). Die Form des sogen. prätorischen Testaments mit 7 Siegeln galt dort als die allein rechtskräftige (nr. 361 col III, 12 sagt ein Rhetor in einem Erbschaftsprozeß: *ἐν πάσαις ταῖς διαθήκαις [illegible]* cf als Beispiel nr. 86) und daß diese Form um a. 95 in der Provinz Asien die allgemein übliche war, meine ich Einl § 72 A 8 gezeigt zu haben. Der Versuch von Ramsay p. 338 ff.; 349 ff und anderwärts, im Gegensatz zu einseitiger und übertriebener Berücksichtigung des römischen Rechts durch Ball und Halmel zu beweisen, daß Pl im Gl überall ein in Gal. fortlebendes älteres hellenistisches Recht berücksichtige, hat nichts überzeugendes s. A 20.

[19]) jer. Baba bathra 16b = babl. ebendort 152b: „Diatheke hebt Diatheke auf". Cf Hamburger RE II, 1209. Dernburg, Pandekten 7. Aufl. III, 121 ff.; 178 ff. Der wiederholte Widerruf eines ersten und zweiten Testaments des Herodes durch ein zweites und drittes, welches letztere Jos. ant. 17, 9, 4; bell. I, 33, 8; II, 2, 3 im Gegensatz zu den früheren eine *ἐπιδιαθήκη* oder *ἐπιδιαθῆκαι* nennt, widersprach weder jüdischem noch römischem Recht.

müssen, daß es irgendwo im römischen Reich ein Recht gab, welches dem Testator das eine oder das andere verwehrte und ihn somit für Lebenszeit an sein einmal in rechtsgiltiger Form errichtetes Test. band.[20]) Hieraus ergibt sich sofort, daß Pl nicht als allem Brauch wiedersprechend und niemals vorkommend bezeichnen will, was nach allem bekannten Brauch und Recht jedem Testator

---

[20]) Ich finde bei Ramsay keinen anderen Beweis hiefür, als den, daß nach griechischem Recht die Adoption unwiderruflich gewesen sein soll, S. 351 ff cf Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht S. 212 ff., der sich besonders auf Lucian. abdic. 12 beruft. Aber **erstens** gilt dies nach dem zur Vergleichung herangezogenen Recht von Gortyn (Mitteis S. 214) und nach den verschiedenen Recensionen des syr.-römischen Rechtsbuchs (S. 213 f. 537 f.) nicht allgemein und nicht unbedingt, und Mitteis selbst paraphrasirt S. 215 die sophistische Beweisführung des Gerichtsredners bei Lucian so, daß der Adoptivsohn „ja wohl auch **nicht willkürlich** verstoßen werden könne". **Zweitens** bekenne ich nicht zu verstehen, wie die angebliche Unwiderruflichkeit der Adoption, welche unter anderem auch Inhalt eines Testaments sein kann, das Gleiche für alle Testamente beweisen soll. Ramsay selbst citirt aus Grenfell's Alexandr. erotic Pap. nr. 21 cf nr. 12 aus der Ptolemäerzeit ein Testament, wodurch ein früheres wesentlich modificirt wird. Die einseitige Auffassung der *διαθήκη* als Adoptionsurkunde ist unverträglich mit v. 16; denn der nächste und eigentliche Erbe ist Christus. Dieser aber ist nach Pl im Unterschied von den Christen nicht Adoptivsohn, sondern eigentlicher Sohn Gottes (4, 4—7 cf Rm 8, 3. 15—17. 29. 32). **Drittens** setzt sich Ramsay mit dem klaren Wortlaut unserer Stelle in Widerspruch, wenn er einerseits S. 351 die Deutung von *οὐδείς* = „keine andere Person" verwirft und das *οὐδείς* geradezu auf den jedesmaligen Testator selbst bezieht, und wenn er S. 352 leugnet, daß Pl jede Ergänzung eines ersten Testaments durch eine spätere Verfügung des Testators für unmöglich erkläre. Pl unterscheidet ja deutlich das *ἀθετεῖν* und das *ἐπιδιατάσσεσθαι* und verneint die Zulässigkeit des letzteren ebensogut wie die des ersteren. Der Gegensatz ist darum nicht weniger deutlich, weil die Grenzen *in concreto* einigermaßen fließende sind. Das *ἀθετεῖν* kann durch Vernichtung der Urkunde oder durch mündlichen Widerruf vor Zeugen, aber auch durch Errichtung eines ganz neuen Testaments geschehen; das *ἐπιδιατάσσεσθαι* durch Codicill, welches entweder im Testament vorgesehen und im voraus bestätigt ist (Äg. Urk. 326 s. A 18) oder durch ausdrückliche Rückbeziehung des Codicills auf das Testament zu einem Bestandteil des letzteren gemacht wird (Dig. 29, 3 l. 11 *codicilli pars intelleguntur testamenti*). Solche Rückbeziehung der späteren Verfügung auf ein früheres Testament findet sich aber bei Griechen und Römern auch in formell vollständigen, neuen Testamenten. So in dem erwähnten Pap. nr. 21 Grenfells l. 5 in bezug auf das frühere Testament *ἣ διασαφεῖ τά τε ἄλλα*, oder im dritten Testament des Herodes Jos. bell. I, 33, 8 *τά γε μὴν λοιπὰ κατὰ τὰς προτέρας διαθήκας φυλάττειν*. Je nachdem eine spätere Erbverfügung den im früheren Testament enthaltenen wesentlichen Bestimmungen **entweder** mit aufhebender Wirkung widerspricht, **oder** als eine Näherbestimmung widerspruchslos sich einfügt, ist das *ἐπιδιατάσσεσθαι*, materiell angesehen, entweder ein *ἀθετεῖν* oder das Gegenteil davon. Die Unterscheidung beider Begriffe bei Pl ist also vollkommen berechtigt. Gegen die Meinung von Conrat S. 214 ff., daß *ἐπιδιατάσσεσθαι* hier geradezu Errichtung eines neuen Testaments bezeichne, wodurch das frühere tatsächlich oder ausdrücklich für ungiltig erklärt werde, spricht erstens, daß *ἐπιδ.* dem Relativsatz angehört, also *διαθήκην* zeugmatisch auch zu *ἐπιδ.* gehört oder mit anderen Worten aus jenem ein *αὐτῇ* als Objekt zum zweiten

unbenommen war; daß also *οὐδείς* nicht den Testator mitbetrifft, geschweige denn diesen allein betrifft (s. A 20). Aber auch stilistisch unmöglich sind diese beiden Mißverständnisse. Ersteres würde hinter *οὐδείς* ein *οὐδὲ αὐτὸς ὁ διαθέμενος* erfordern, letzteres einen ganz anderen Satz wie etwa: „Nicht einmal ein Mensch, der ein rechtsgiltiges Testament errichtet hat, erklärt es hinderdrein für ungiltig" etc. Es ist vielmehr *οὐδείς*, wie so oft, wo von einer bestimmten Person eine Handlung oder Eigenschaft ausgesagt oder vorgestellt ist, soviel wie „kein anderer".[21]) Dabei ist vorausgesetzt, daß der Testator selbst nicht mehr in der Lage ist, sein Test. zu widerrufen oder durch nachträgliche Verfügungen zu ändern, d. h. daß er gestorben ist. Dies hat Pl aber auch für jedermann deutlich genug gesagt, indem er nicht von dem Test. schlechtweg, sondern von dem bestätigten, dem rechtskräftig gewordenen Test. spricht. Rechtskräftig aber wird das Test. durch den Tod des Erblassers.[22]) Daß und warum Pl dies nicht mit dürren Worten sagt, sondern sich mit der allgemeinen Vorstellung eines rechtskräftig gewordenen Test. begnügt, liegt auf der Hand; denn Gott als der Testator stirbt ja nicht, und nur in der allgemeinen Fassung, welche er v. 15 seiner Aussage über eines Menschen Test. gegeben hat, ist das Gleichnis auf die Erbverfügung Gottes anwendbar. Zur Anwendung geht er v. 16 vielleicht ohne syntaktische Anknüpfung über.[23]) Die dem Abr. und seinem Geschlecht

---

Verb zu ergänzen ist. Zweitens würde Pl, wenn er an eine *ἐπιδιαθήκη* dächte (s. A 19), auch das diese Vorstellung näherlegende *ἐπιδιατίθεται* gebraucht haben. Drittens aber sind die Juden, deren Meinung angeblich hier verneint sein soll S. 215, ebensowenig wie die Judaisten, mit denen Pl es im Gl zu tun hat, der Meinung fähig gewesen, daß das mos. Gesetz eine die patriarchalische Verheißung aufhebende neue Verfügung oder *διαθήκη* sei. Wenn Pl dies verneinen wollte, mußte er, wo er auf das Gesetz zu reden kommt (v. 19), eben dies etwa durch ein *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν καινὴ διαθήκη* oder *ἐπιδιαθήκη* verneinen. Wo er vom Gesetz redet, vermeidet er den Ausdruck völlig, obwohl er in anderem Zusammenhang nicht in Abrede stellt, daß auch das Gesetz eine *διαθήκη* sei 4, 24f.

[21]) Phl 2, 20; 1 Kr 2, 15; Ap 3, 7; Jo 1, 18; 7, 27; 10, 18. 29.

[22]) Cf Hb 9, 16f. Aug. *Cum testator mutat testamentum, non confirmatum mutat: testatoris enim morte confirmatur.* Es verträgt sich nicht mit dem Sinn von *κεκυρωμένην* und *προκεκυρωμένην* v. 17, darunter rechtsgiltige Abfassung oder Errichtung des Testaments zu verstehen (so auch Conrat S. 211) im Gegensatz zu einem *test. imperfectum* (Dernburg III, 179 A 5). Im Unterschied von den Adj. *κύριος, νόμιμος, ἔννομος* weist das Part. auf einen Akt der Bestätigung. Besondere Formen aber, durch welche das rechtsgiltig abgefaßte Testament hinterdrein legalisirt worden wäre, gab es bei den Römern nicht, und die Niederlegung der Urkunde oder einer beglaubigten Abschrift im Archiv hellenistischer Städte, woran Ramsay S. 354 denkt, kann doch nicht eine Bestätigung des Test. genannt werden. Fernliegend wäre auch der Gedanke an ein richterliches Urteil im Fall eines Erbschaftsprozesses.

[23]) D G d g r, auch Vulg, Iren. lat. V, 32, 2; Tert. c. Marc. V, 4 und alle Lat., vielleicht auch Ephr. om. *δέ*. — Nur schwach bezeugt ist das

gegebenen Verheißungen Gottes werden mit einem menschlichen Test. verglichen und zunächst die Frage erörtert, wem diese Erbverfügung gelte. Fraglich konnte aber nur sein, wer unter dem Geschlecht Abr.'s zu verstehen sei, und deshalb wird erst hier, im Unterschied von 3, 8, dieses Moment der Verheißung ausdrücklich erwähnt nach Gen 12, 7; 13, 15, besonders aber nach Gen 17, 7—21, wo erstens ausdrücklich und immer wieder von der *διαθήκη* Gottes mit Abr. und seinem Geschlecht die Rede ist, und zweitens der Gedanke vorliegt, daß das Geschlecht Abr.'s nicht identisch sei mit der Gesamtheit seiner leiblichen Nachkommen, daß nämlich nicht Ismael, obwohl er sein Sohn und somit in gewissen Sinn sein זֶרַע ist (Gen 21, 13), und auch nicht Ismael neben Isaak (Gen 21, 10 cf 17, 18), sondern nur Isaak und dessen Nachkommenschaft das Geschlecht Abr.'s sein und heißen solle, welches Gott in seinem Test. zum Erben einsetze Gen 17, 18—21 cf 21, 9—13; Rm 9, 7. Von hier aus ist es zu verstehen, daß Pl Gewicht darauf legt, daß in der göttlichen Erbverfügung nicht verschiedene Nachkommenschaften Abr.'s, sondern eine einzige von Gott als Erbe eingesetzt sei, woran er die weitere Behauptung anschließt, daß dieser Erbe Christus sei. Es erscheint überflüssig, den Apostel, welcher des AT's und der hebräischen Sprache jedenfalls kundiger war, als manche seiner Ausleger, und welcher die Gesamtheit der leiblichen oder geistlichen Nachkommen Abr.'s als *σπέρμα Ἀβραάμ* bezeichnet (Gl 3, 29; 4, 22—28; Rm 4, 1—16; 9, 6 ff.; 11, 1; 2 Kr 11, 22), gegen den lächerlichen Vorwurf zu verteidigen, daß er den gewöhnlichen kollektiven Sinn des Singulars זֶרַע verkannt und aus dem Singular geschlossen habe, es müsse ein einzelnes Individuum und zwar Christus gemeint sein. Daß der Plural זֵרְעִים im AT nur einmal und zwar in der Bedeutung Saatfelder vorkommt,[24]) verwehrte es ihm nicht, den Singular zu betonen; denn in dem Zusammenhang der atl Stellen, auf welchen er fußt, ist allerdings von verschiedenen Nachkommenschaften Abr.'s die Rede; aber nur die eine derselben, welche durch Vermittlung Isaaks von Abr. abstammt, wird im Gegensatz zu Ismael und dessen Geschlecht als alleiniger Erbe eingesetzt. Sogut wie mit Rücksicht auf die Nachkommen der Sara, der Hagar und der Ketura (Gen 17, 16; 25, 1—6. 12—16) Abr. ein Vater vieler Völker genannt worden ist (Gen 17, 4 f.), konnte auch von mehreren Ge-

---

naheliegende *σου* hinter *σπέρματιν* D*d, S[1] Kop, Ephr. gegen Iren. Tert. Orig. etc. — Schwer zu entscheiden ist, ob mit D* (aber nicht d) Iren. Tert. Abstr Aug., r *ὅ* oder mit den übrigen *ὅς* (*ἐστιν Χριστός*) zu lesen sei. Letzteres cf Kl 1, 27; Eph 1, 14; 1 Kr 3, 17 galt wohl für eleganter.

[24]) 1 Sam 8, 15 neben den Weinbergen, LXX *σπέρματα*, Symmachus besser *σπόριμα* cf Mt 12, 1. *Seraim* ist der Titel des ersten *Seder* des Talmuds.

schlechtern oder Nachkommenschaften (זַרְעִים) Abr.'s geredet werden. Es ist nicht künstliche Eintragung eines dem AT fremden Gedankens in dessen Text, sondern Betonung eines dort nachdrücklich und gegensätzlich in Worten und Tatsachen mannigfaltig ausgesprochenen Gedankens, wenn Pl hier wie Gl 4, 22—31 und Rm 9, 6—13 es als einen Grundsatz der patriarchalischen Verheißung aufstellt, daß nicht der unbegrenzten Vielheit der leiblichen Nachkommen und Nachkommenschaften Abr.'s, sondern einem einheitlichen, von den übrigen *σπέρματα* Abr.'s abgesonderten *σπέρμα* die Verheißungen gelten. Unter dem Gesichtspunkt der letztwilligen Erbverfügungen betrachtet oder in Vergleichung mit einem menschlichen Testament, heißt dies: Gott hat in seinem Test. einen einzigen Sohn Abr.'s zum Erben eingesetzt, während die anderen Söhne mit Geschenken oder Legaten abgefunden werden.[25]) Die Deutung aber auf Christus wird ebensowenig wie die formell vergleichbaren Sätze 1 Kr 3, 11. 17; 10, 4; Eph 6, 17; Rm 5, 14 cf 1 Tm 3, 15 aus der vorangehenden Aussage gefolgert, sondern ist eine selbständige Behauptung, welche, wie so mancher relativisch angehängte Satz des Pl (z. B. Rm 2, 29; 3, 8) in unserer Sprache besser demonstrativisch wiederzugeben wäre: „und das (dieses *σπέρμα*, welchem die Verheißungen des göttlichen Test. gelten) ist Christus". Daß זֶרַע auch von dem einzelnen Nachkommen gebraucht wird (Gen 4, 25; 21, 13; 1 Sm 1, 11 cf 2 Sm 7, 12—15), mag diesen Ideengang erleichtert haben; begründet aber ist er nicht hierin, sondern in der Sache. Vom Inhalt des Testaments oder der Verheißungen ist hier nichts gesagt und war bisher nur erst das eine Moment hervorgehoben, daß in Abr. alle Völker gesegnet werden sollen 3, 8. Fragt man nach der Erfüllung, so konnte nicht geantwortet werden, daß das durch Isaaks Vermittlung von Abr. abstammende jüdische Volk in seiner Vielheit und Gesamtheit diesen Segen geerbt und den andern Völkern vermittelt habe, sondern der eine Christus, der Sohn Abr.'s, Isaaks und Jakobs (Mt 1, 1 f.), ist der Universalerbe, welche alle anderen, die an den verheißenen Gütern Anteil empfangen sollen, zu seinen Miterben macht. Sie werden es *ἐν Χριστῷ* v. 14. Diesen also hat Gott in seinem Test. zum Erben eingesetzt. Dies ergibt sich aber nicht nur aus der Geschichte, in welcher die Christen die Erfüllung der dem Abr. und seinem Geschlecht gegebenen Verheißungen erblicken, und dies gilt nicht nur von dem einen 3, 8 herausgehobenen Moment des göttlichen Test.'s Es gilt von dem

[25]) Gen 16, 10; 17, 20; 21, 13. 18; 27, 38f. Besonders beachtenswert ist der Kontrast zwischen 25, 5 und 25, 6 cf 24, 36: Dem Isaak vermacht Abr. sein ganzes Eigentum, die Söhne der Kebsweiber entläßt er bei Lebzeiten mit Geschenken. Das hier gebrauchte מתנה bildet in der juristischen Sprache des Talmuds einen Gegensatz zu דייאתיקי cf jer. Pea 17[d], auch Midr. r. par. 61 zu Gen 25, 5f.

ganzen Test. und ist begründet in der gesamten Vorgeschichte der Testamentseröffnung und Testamentsvollstreckung. Das Princip, daß nicht die buntgemischte Vielheit und Gesamtheit der leiblichen Nachkommen Abr.'s, sondern in erster Linie Christus und durch seine Vermittlung eine in ihm einheitlich zusammengefaßte Gemeinde der Erbe und der Vermittler des der ganzen Menschheit zugedachten Segens sei, hat Pl hier nicht, wie Rm 4 und 9—10, einigermaßen auch Gl 4, 21—28 entwickelt, sondern vorausgesetzt; was er um so eher konnte, als den Lesern, auch abgesehen von den Grundzügen der Geschichte Jesu und der christlichen Predigt, die Tatsache nicht unbekannt gewesen sein wird, daß andeutend schon Johannes der Täufer und mit voller Deutlichkeit Jesus selbst dies Princip behauptet hatte.[26]) Das Mißverständnis des kurzen *ὅς ἐστιν Χριστός*, als ob er durch diese Identifikation Christi mit der in dem Test. Gottes zum Erben eingesetzten Nachkommenschaft Abr.'s die Vielheit der durch ihn zu Miterben erhobenen Glieder seiner Gemeinde ausschließen wolle, brauchte er angesichts dessen, was er vorher v. 9 und nachher v. 26—29 sagt, nicht zu fürchten.[27]) Widrigenfalls würde er ein solches Mißverständnis etwa so wie 1 Kr 14, 38 abgefertigt haben. Zu der Anwendung des Satzes von v. 15 auf die mit einem menschlichen Test. verglichene Verheißung an Abr. und sein Geschlecht geht Pl mit einem *τοῦτο δὲ λέγω* [v. 17] über cf 1 Kr 1, 12, auch 1 Kr 10, 29. „Was ich aber meine oder sagen wollte, ist dies: Ein im voraus von Gott bestätigtes Testament[28]) macht das nach 430 Jahren aufgekommene Gesetz nicht ungiltig, mit dem Zweck und Erfolg, die Verheißung wirkungslos zu machen". Die gegnerische, schon v. 15 gemeinte und verneinte Ansicht ist hiernach die, daß die mosaische Gesetzgebung das ursprüngliche Test. Gottes d. h. die dem Abr. gegebene Verheißung nachträglich näher bestimmt, die Erfüllung der Verheißung hinterdrein an menschlicherseits zu erfüllende Bedingungen geknüpft habe, welche das Test. selbst noch nicht enthielt. Dies wäre ein *ἐπιδιατάσσεσθαι*, dessen Unstatthaftigkeit in bezug auf ein rechtskräftig gewordenes Test. selbst eines Menschen Pl behauptet hatte, womit auch gesagt war,

[26]) Mt 3, 9 (Bd I[4], 137); 8, 11, besonders aber Jo 8, 31—58.

[27]) Daß durch die betonte Einzigkeit des Erben nicht jede Vielheit ausgeschlossen, sondern nur deren Zusammenfassung zu einer Einheit gefordert sein sollte, war ja schon damit gegeben, daß Abr. und sein Geschlecht als Erbe genannt, also mindestens eine successive Zweiheit, eine Mehrheit von זרע (Gen 17, 7. 9) gegeben war. Cf übrigens in formeller Hinsicht 1 Kr 12, 12.

[28]) Hinter *θεοῦ* haben DGKL, viele Min, S[1]S[3] und einige Lat. wie dg. Abstr *εἰς Χριστόν* oder *in Christo* gegen ℵBACP 67**, Sah Kop, r Aug. Hier. Vulg, Aphraates p. 481, Ephr. p. 132, ein schon wegen der Artikellosigkeit von *διαθήκη* verdächtiger, weder bei den Lat., noch bei den Syrern ursprünglich heimischer Zusatz.

daß noch viel weniger Gottes rechtskräftig gewordenes Test. durch solche nachträgliche Zusatzbestimmung verändert werden könne. Pl nennt dabei das ἐπιδιατάσσεσθαι, welches nach Ansicht der Gegner durch die Gesetzgebung stattgefunden hat, nicht so, sondern ein ἀκυροῦν τὴν διαθήκην, was mit ἀθετεῖν v. 15 wesentlich gleichbedeutend ist; und nennt als den beabsichtigten Erfolg desselben eine Vernichtung der im Test. enthaltenen Versprechungen. Dies beides natürlich nicht im Sinn der Gegner, welche niemals zugegeben haben würden, daß Gott im mos. Gesetz die Erbverfügung an Abr. annullirt und die diesem gegebene Verheißung widerrufen habe. Nur Pl benennt seinerseits so das, was jene als eine zulässige Ergänzung der dem Abr. gegebenen διαθήκη betrachten. Er tut es, um ihnen und den Gal., die sich durch sie beschwatzen lassen, zum Bewußtsein zu bringen, daß das nach ihrer Ansicht zulässige, nach seinem Urteil aber unstatthafte ἐπιδιατάσσεσθαι in der Tat ein bei Gott vollends unmögliches ἀθετεῖν oder ἀκυροῦν seines eigenen rechtskräftig gewordenen Test. sein würde. Mit Rücksicht auf diesen Gegensatz seiner und der gegnerischen Beurteilung einer angeblich durch das Gesetz aufgestellten ἐπιδιαθήκη (s. A 19) hatte er v. 15 die beiderlei Arten einer nachträglichen Änderung eines bestätigten Test. unterschieden und die Zulässigkeit beider verneint. Indem er nun das angebliche ἐπιδιατάσσεσθαι durch die Gesetzgebung als eine Nichtigerklärung des Test. beurteilt und dies durch v. 18 begründet, vollzieht er in aller Kürze eine zweite Schlußfolgerung vom Geringeren auf daß Größere. Was mit einem m e n s c h l i c h e n Test. wegen seiner Unantastbarkeit nicht geschehen kann, kann erst recht nicht mit dem g ö t t l i c h e n geschehen; und wenn schon j e d e b e l i e b i g e Zusatzbestimmung zu einem rechtskräftig gewordenen Test. unzulässig ist, so vollends eine solche. welche i h r e r A r t n a c h t a t s ä c h l i c h e i n e A u f h e b u n g d e s T e s t.'s wäre. Dies würde aber vom Gesetz gelten; „denn wenn das Erben, der Eintritt in den Besitz der dem Erben testamentarisch zugesprochenen Güter vom Gesetz abhängt, so hängt das Erben nicht mehr von Verheißung ab; dem Abr. aber hat Gott das Erben durch Verheißung gnadenweise gegeben d. h. geschenkweise zugesprochen" v. 18 cf Rm 4, 13 f. Weil das Gesetz, wie bereits v. 10—12 ausgeführt wurde, von einem ganz anderen Princip ausgeht, als die Verheißung und seine hypothetischen Zusagen an Bedingungen knüpft, welche den Voraussetzungen der unbedingten Zusagen der dem Abr. gegebenen διαθήκη geradezu entgegengesetzt sind, nämlich an die menschliche Leistung der vom Gesetz erforderten Werke, anstatt an den freien Gnadenwillen des göttlichen Testators, darum kann das Gesetz nicht als eine nachträgliche Ergänzung des ursprünglichen Test. betrachtet werden, wodurch dieses zwar näher bestimmt und insofern geändert, aber

im wesentlichen bestätigt würde, sondern, wenn es überhaupt an dem Test. etwas änderte, nur als eine völlige Umstoßung des Test. Selbst die Unähnlichkeit, welche zwischen der dem Abr. gegebenen göttlichen διαθήκη und einem menschlichen Test. besteht, weiß Pl zu einer Verstärkung seiner Beweisführung zu benutzen. Sie beruht vor allem darauf, daß jedes menschliche Test. eine Erbverfügung für den Fall und Zeitpunkt des Todes des Testators ist und durch dessen Tod Rechtskraft erlangt und unwiderruflich wird, was alles auf den unsterblichen Gott nicht paßt. Aber rechtskräftig und unwiderruflich ist das Test. Gottes darum nicht minder. Vom Zeitpunkt der Gesetzgebung aus angesehen, ist es vorher bestätigt worden; es war bereits bestätigt, als das Gesetz gegeben wurde. Worin diese Bestätigung bestand, setzt Pl hier ebenso wie v. 15 in der Aussage über das Test. eines Menschen als bekannt voraus. Gottes Test. ist eine διαθήκη κεκυρωμένη von vornherein dadurch, daß und wie Gott es errichtet hat, durch eidliche Versicherung und als eine διαθήκη αἰώνιος (Gen 17, 7 cf 22, 16—18, auch Hb 6, 13—18). Dazu kommt, daß Gott von da an 430 Jahre hat verstreichen lassen,[29]) ehe er das Gesetz gab, eine so lange Zeit, in welcher immer wieder an dieses Test. als die Grundlage des Verhältnisses der echten Abrahamssöhne zu Gott erinnert wurde (Gen 24, 27. 34f.; 28, 4. 13; 35, 12; 50, 24; Ex 2, 24; 3, 6. 16), ohne daß von einer dieses Verhältnis ändernden Verfügung die Rede war. Während eines Menschen Test. in Anbetracht der Veränderlichkeit menschlicher Entschlüsse um so glaubwürdiger ist, je jünger es ist, je kürzer vor seinem Ende er es errichtet hat, kann das Test. des in seinen Entschlüssen nicht schwankenden Gottes durch die Länge der Zeit, in welcher er es unverändert gelassen und oftmals wieder als seinen endgiltigen Willen in Erinnerung gebracht hat, für menschliches Bewußtsein nur an Festigkeit gewinnen.

Wenn aber das Gesetz gerade wegen seines gegensätzlichen

---

[29]) Die Zahl 430 stammt aus Ex 12, 40f. (dafür rund 400 Gen 15, 13; AG 7, 6). Ob Pl nach LXX und einer bei Juden und Samaritern weitverbreiteten Tradition (cf in Kürze Köhler, Atl. Gesch. I, 164, 244) den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan in diese Jahreszahl eingerechnet, also den Aufenthalt in Ägypten auf die Hälfte der Jahre reducirt hat, oder ob er nach dem gewiß ursprünglicheren hebr. Text, der ihm ja nicht unbekannt war, die 430 Jahre von der Einwanderung in Ägypten an gerechnet hat (so z. B. Hofmann), läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Ersteres entspräche jedoch seiner Darlegung besser, als letzteres; denn Pl redet im ganzen Zusammenhang nicht von den 3 Patriarchen, sondern von Abr. und dem ihm gegebenen Test., und er sagt nichts von der Dauer der Knechtschaft in Ägypten, sondern von dem Zeitabstand zwischen der Errichtung des Test. (Gen 17) und der Gesetzgebung. So verstanden ihn schon die Alten z. B. Aphraates hom. 2 p. 26; Euseb. Emes. bei Cramer III, 107 zu AG 7, 6 cf die Glosse des ath. bei Goltz S. 172.

Verhältnisses zur Verheißung nicht als ein ergänzender Zusatz zu dieser aufgefaßt werden kann, so drängt sich die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes auf [v. 19]; und nur wenn Pl sie im Einklang mit der bisherigen Ausführung befriedigend beantworten kann, bleibt seine vorige Beweisführung in Kraft;[30]) denn daß das Gesetz von Gott gegeben und somit eine bedeutsame geschichtliche Erscheinung sei, ist eine von ihm nicht minder als von seinen Gegnern anerkannte Voraussetzung. Die erste Antwort, bei welcher es jedoch Pl nicht bewenden läßt (vgl. v. 21 ff.), beginnt nach der zwar nicht einhelligen, aber doch sicheren Überlieferung mit den Worten *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*.[31]) Indem Pl im Anschluß an das solenne *νόμον τιθέναι, νομοθεσία* die Aufrichtung des Gesetzes ein *προστιθέναι* nennt, besorgt er nicht, daß man, wie manche Leser seines Briefs in der alten Kirche, hierin einen Widerspruch gegen v. 15 und v. 17 finden werde, als ob er jetzt doch die Gesetzgebung als ein zu dem ursprünglichen *διατίθεσθαι* hinzutretendes *ἐπιδιατάσσεσθαι* und das Gesetz als eine die anfängliche *διαθήκη* ergänzende und abändernde *ἐπιδιαθήκη* auffasse. Gegen dieses Mißverständnis konnte er sich, abgesehen von der vorangehenden scharfen Verneinung dieser Betrachtung des Gesetzes, gesichert glauben sowohl durch die nunmehrige positive Zweckangabe, als durch die Beschränkung der Bedeutung des Gesetzes auf eine bestimmte Zeit. Nachträglich hinzugekommen zu der anfänglichen *διαθήκη* ist das Gesetz allerdings, aber nicht als

[30]) Daß nicht *τί οὖν* eine Frage für sich bildet und mit *ὁ νόμος* die Antwort beginnt (Rm 11, 7 cf 1 Kr 4, 15. 26; mit folgender zweiter Frage Rm 3, 9; 6, 15), wie Aug. z. St. annahm, später aber widerrief (retract. I, 24; epist. 82, 20), sondern *τί οὖν ὁ νόμος* die Frage ist, die durch das vorige veranlaßt ist und im folgenden beantwortet wird (cf Rm 3, 1; 1 Kr 9, 18), bedarf heute kaum noch eines Beweises [über *τί οὖν* als Einleitung einer fortführenden Frage, wie Pl sie gern, ähnlich dem Stil der Diatribe gebraucht s. Bultmann, Der Stil der pl Predigt u. die stoisch-kynische Diatribe S. 53. 101].

[31]) Am frühesten scheint *προσετέθη* in *ἐτέθη* geändert worden zu sein: D*G, Clem. str. I, 167; Orig. Philoc. ed. Robinson p. 55, Kop; die meisten Lat. (d g Iren. lat. III, 7, 2 cf V, 21, 1; Abstr, Hier, Aug. ep. 82, 20; Specul. ed. Weihrich p. 297, 8; Vulg) *posita est;* das *proposita* in r Aug. z. St. und retract. I, 24 (Vict. p. 23 *interposita*) setzt *προετέθη* für *προσετέθη* voraus. Letzteres schien mit v. 15 unverträglich und schmeckte nach der Lehre Marcions oder doch Valentins, steht aber fest nach ℵ A B K L P und den Syrern von jeher (Aphr. p. 26, S^1, daher mehr als verdächtig der arm.-lat. Ephr. mit seinem *posita est*). — Viel einseitiger als *ἐτέθη* ist *πράξεων* (aus Rm 3, 27 lat. *factorum*) statt *παραβάσεων* bezeugt (ohne *χάριν* G Iren. lat. III, 7, 2 <nach der Auslegung auch im Original so>, ferner g <mit der Doppelübersetzung daneben *praevaricationum*>, Abstr, Vict.; mit *gratia* d Spec.), und vollends *παραδόσεων χάριν* nur durch D*. Dagegen *παραβάσεων* alle anderen Griech. Lat. Äg. Syr. (nur Ephr. arm. *propter transgressores*), teilweise jedoch im Singular wie Aphr., S^1, *transgressionis* r (dieser ohne gratia), Aug. z. St., derselbe *praevaricationis* ep. 82, 20 und anderwärts.

eine Ergänzung desselben, sondern zu ganz anderem Zweck, und nicht wie die *διαθήκη αἰώνιος* Abr.'s als eine für immer giltige Ordnung, sondern nur für die Zeit, bis das *σπέρμα*, welches im Test. zum Erben eingesetzt war, komme. Das *προσ-* des Verbums nimmt nur den Gedanken von *ὁ μετὰ τετρ. κ. τρ. ἔτη γεγονὼς νόμος* v. 17 wieder auf und drückt in Verbindung mit *ἄχρις οὗ κτλ.* einen ähnlichen Gedanken aus, wie Rm 5, 20 *νόμος δὲ παρεισῆλθεν.* Weit entfernt, einen Widerspruch mit v. 15 zu enthalten, dient v. 19 vielmehr dazu, zu zeigen, daß das so spät und für so kurze Zeit gegebene Gesetz mit dem in Verheißungen bestehenden ewigen Test. unmittelbar nichts zu schaffen habe. Sprachlich betrachtet könnten die Übertretungen durch *τῶν παραβάσεων χάριν* ebensowohl als die veranlassende Ursache (Lc 7, 47; 1 Jo 3, 12), wie als der Zweckgrund (Tit 1, 5. 11; Judä 16) der Gesetzgebung bezeichnet sein, und bei letzterer Fassung wäre ebenso möglich zu deuten: „um die Übertretungen zu verhüten“ (1 Tm 5, 14), als „um sie hervorzurufen“. Daß nur diese letzte Deutung die Meinung des Pl trifft, ergibt sich schon aus dem Begriff der *παράβασις*. Darunter versteht Pl nicht dasselbe wie unter *ἁμαρτία* oder auch *παράπτωμα*, sondern die Überschreitung der Schranken, welche durch ein Gesetz gezogen sind. In ähnlichem Zusammenhang sagt er Rm 4, 15: „Wo kein Gesetz ist, gibt es keine Übertretung“. Er kann also hier, wo er die Zeit von Abr. bis Moses als die Zeit v o r dem Gesetz betrachtet, wie Rm 5, 13 f. die Zeit von Adam bis Moses als eine Zeit o h n e Gesetz, unter *αἱ παραβάσεις* nicht die bereits vor der Gesetzgebung vorhandene Sünde und deren einzelne Betätigungen, die Fehltritte, als die veranlassende Ursache der Gesetzgebung verstanden haben wollen. Auch würde die Frage *τί* (nicht *διὰ τί*) *ὁ νόμος*; sehr unbefriedigend beantwortet durch einen Satz, der nur eine Veranlassung der Gesetzgebung aussagte. Die Bedeutung einer Institution besteht doch vor allem in dem Zweck, dem sie dient, und in dem Erfolg, den sie erzielt. Aber auch Verhütung oder Einschränkung der Übertretungen kann nicht der Grund, nämlich der Zweckgrund des Gesetzes sein; denn auch dies würde erstens voraussetzen, daß sie vor der Gesetzgebung vorhanden waren und schrankenlos sich breit machten, und zweitens, daß das Gesetz ein geeignetes Mittel sei, die Herrschaft der Sünde zu brechen, was allem, was Pl in diesem und anderen Briefen vom Gesetz lehrt, widersprechen würde (Gl 2, 16; 3, 10—13. 21; Rm 3, 20; 4, 15; 5, 20; 7, 4—13; 8, 3; 1 Kr 15, 56; 2 Kr 3, 6—9). Es bleibt also nur der Gedanke übrig, daß das Gesetz gegeben sei, damit die Übertretungen, die bekanntlich eingetreten sind — daher der Artikel — zu Stande kommen, oder damit, wie Rm 5, 20; 7, 13 gelehrt wird, die längst vorhandene Sünde, das von jeher fehlerhafte Handeln sich zur Übertretung des ausgesprochenen und

erkannten Willens Gottes steigere und wie der Plural *παραβάσεων* zu verstehen gibt, an Zahl der Fehltritte zunehme. Mag man *ἄχρις κτλ.* von *προσετέθη* oder, was durch die Satzanordnung weniger nahegelegt ist, mit Hofm. von *διαταγείς* abhängen lassen, jedenfalls bringt der Nebensatz eine Zeitangabe nicht für das in jenen beiden Verben vergegenwärtigte Moment der Gesetzgebung, sondern für die Giltigkeit des Gesetzes oder doch des angegebenen Zwecks desselben. Es sollte diesem Zweck dienen, „bis die Nachkommenschaft, welcher Verheißung gegeben ist, d. h. nach v. 16 Christus, käme“.[32]) Bis dahin und nicht weiter. Damit scheint gesagt sein zu wollen, daß das Gesetz ebensowenig für die Vollstreckung, als für die Errichtung des Testaments von Bedeutung sei. Eine förmliche Begründung gibt Pl dieser weittragenden Behauptung nicht; er mochte sie als dadurch gerechtfertigt ansehen, daß das Gesetz die Übertretungen hervorruft, diese aber den Fluch nach sich ziehen v. 10—13, während die Verheißung nur von Segen als einem Gnadengeschenk Gottes sagte, ohne dieses von der Erfüllung des später erst gegebenen Gesetzes abhängig zu machen v. 8. 9. 14. 18. Die vorübergehende und im Verhältnis sowohl zur Errichtung als zur Vollstreckung des Testaments untergeordnete Bedeutung des Gesetzes will auch der Hinweis auf die Art, wie es dem Volk gegeben wurde, ins Licht setzen. Das Gesetz ist von Gott nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung von Engeln gegeben oder, wie es in bezug auf den gebietenden Charakter dieser Offenbarung heißt, verfügt worden: und es ist dem Volk Israel nicht unmittelbar gegeben, sondern in eines Mittlers Hand gelegt worden. So etwa wird der Unterschied zwischen der Konstruktion von *διαταγείς* mit *δι' ἀγγέλων* und mit *ἐν χειρὶ μεσίτου* wiederzugeben sein. Es kann *ἐν χειρί* nicht nach Art des hebr. בְּיַד פ״ bloße Umschreibung der präpositionalen Verbindung, gleich einem einfachen *διά* c. gen. sein;[33]) denn abgesehen davon, daß Pl nirgends diesen Hebraismus anwendet, und daß man nach AG 1, 16; 3, 18; 4, 25 eher *διὰ στόματος* oder nach 2 Chr 18, 21 *ἐν στόματι* erwarten sollte, wäre kein Grund für den Wechsel einzusehen, wenn gesagt sein sollte, daß Gott durch Vermittlung zunächst der Engel, weiterhin aber des Moses das Gesetz dem Volk gegeben habe. Es ist

---

[32]) Da Gott weder bei *προσετέθη* noch bei *διαταγείς* als das handelnde Subjekt genannt ist, wird auch *ἐπήγγελται* mit den alten Versionen als Passiv zu verstehen sein (cf 2 Mkk 4, 27), nicht mit Hofm. nach Rm 4, 21; Hb 12, 26 als Medium. Die LA *ἐπηγγείλατο* ist nur durch ath., also wahrscheinlich durch Orig. bezeugt (Goltz S. 104) cf dagegen Orig. in der Philoc. p. 55, auch Clem. str. I, 167.

[33]) Cf LXX Gen 38, 20; Ex 26, 40; Num 9, 23; 17, 5 (16, 40); 1 Mkk 1, 44; 4, 30. Im NT überhaupt nicht so; denn AG 7, 35 wahrscheinlich *σὺν χειρί* (cf 11, 21), sonst aber *διὰ χειρός* AG 2, 23 (v. l.); 7, 25; 11, 30; 15, 23, überdies mit der lebendigen Vorstellung der Hand als des Werkzeugs.

also vielmehr das Geben in die Hand des Mittlers mit dem Ergebnis desselben, daß der Mittler es in der Hand hält, zusammengefaßt.[34]) Wir sollen an die steinernen Tafeln des Gesetzes denken, welche Gott in Moses Hand gelegt hat (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 19; 34, 29 בְּיַד־מֹשֶׁה). Pl wie der Vf des Hebräerbriefs 2, 2 und Stephanus nach AG 7, 53 (cf 7, 30. 35. 38) setzen eine alte und nicht jeder Anknüpfung im AT ermangelnde jüdische Tradition als bekannt voraus, wenn sie ohne Umschweife sagen, daß das Gesetz durch Engel verkündigt oder verordnet sei. Die Naturerscheinungen, unter welchen der grundlegende Anfang der Gesetzgebung erfolgte (Ex 19, 16—19; 20, 18; Deut 4, 11 f.; Hb 12, 18 f. 25 f.), verstand man nach israelitischer Anschauung von den Engeln (Ps 104, 4 cf Ps 103, 20 f.; Hb 1, 7) als Wirkungen dieser. In ihrer Begleitung ist Gott auf Sinai erschienen (Ps 68, 18; Deut 33, 2, unzweideutig nach LXX) und in dem durch Engel gewirkten posaunenartigen Schall hat Gott zu Moses geredet (Ex 19, 19 cf 1 Th 4, 16; 1 Kr 15, 52). Wenn Juden in der Beteiligung des ganzen Engelheeres an der Gesetzgebung vor allem eine Auszeichnung ihres Gesetzes vor den Gesetzen anderer Völker[35]) und eine Verherrlichung Israels erblickten, so war das kein Grund für Pl und den Hb, wo sie von der Offenbarung des mosaischen Gesetzes nicht in diesem Gegensatz, sondern im Gegensatz zu der durch den Sohn (Hb 1, 1; 2, 2 f.), durch den zum Erben eingesetzten „Samen" erfolgten Offenbarung Gottes reden, in der Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel nicht vielmehr ein Zeichen dafür zu erkennen, daß das Gesetz eine unvollkommene und vor allem nicht die endgiltige Offenbarung Gottes sei. Dies zu zeigen, dient auch die Erinnerung, daß das Volk nicht selbst oder nicht unmittelbar das Gesetz empfing, sondern daß es in die Hand eines Mittlers gelegt wurde, welcher beauftragt wurde, es dem Volk weiterzugeben. Daß hierunter kein anderer als Moses und nicht etwa, wie manche Alte vermöge unzeitiger Erinnerung an 1 Tm 2, 5 meinten, Christus zu verstehen sei, bedarf heute keines Beweises mehr. Damit ist aber auch klar, in welchem Sinne er ein *μεσίτης* heißt, nicht als Schiedsrichter oder Friedensstifter zwischen zwei streitenden oder einander entfremdeten Parteien,[36]) sondern als Übermittler eines Gutes,[37]) hier

[34]) Jo 3, 35; 1 Mkk 2, 7, mit v. l. *εἰς τὰς χεῖρας* Jud 1, 4; 2, 14 etc.

[35]) In diesem Gegensatz läßt Jos. ant. XV, 5, 3 (Niese 136) den Herodes sagen: *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Cf mehr bei Wettstein z. St.; auch Weber, Jüd. Theol. S. 269. Unter den heiligsten Stücken des Gesetzes versteht Josephus den Dekalog. Eine jüngere Tradition wird es sein, daß Israel nur den Anfang des Dekalogs aus Gottes eigenem Munde gehört habe, das Folgende aus Engelmund, cf Biesenthal, Das Trostschreiben des Pl an die Hebräer S. 92 A 1 nach Makk. 24ᵃ. Dies würde der Anschauung des Pl und des Hb entsprechen.

[36]) So Polyb. 28, 15, 8 (cf *μεσιτεύειν* 11, 34, 3), auch an der einzigen

also des Gesetzes, dies aber wiederum nicht so, daß Moses der wäre, welchen Gott als seinen Vertreter bestellt hat und durch welchen er zum Volk redet, denn dies sind die Engel, sondern als der, welcher das Volk auf dessen Bitten Gott gegenüber vertritt und im Namen des Volks, welches sich selbst dazu unfähig bekennt, mit Gott verhandelt (Ex 20, 19; Deut 5, 19—25; 18, 16) und im Namen des Volks das Gesetz in Empfang nimmt. Unter diesem Gesichtspunkt, nicht sowohl als Gesetzgeber, wie als Gesetzempfänger betrachtet ihn Stephanus AG 7, 38; und so ist es gemeint, wenn er in der jüdischen Literatur ein סַרְסוֹר (סִרְסוּר), ein Mittelsmann, Unterhändler genannt und mit dem שְׁלִיחַ צִבּוּר, dem Mandatar der Gemeinde, insbesondere dem die Gemeinde vertretenden Vorbeter verglichen wird.[38] Dieser Sinn des Wortes an unserer Stelle, welcher auch griechischem Sprachgebrauch entspricht,[39] wird durch v. 20 vollends sicher gestellt. Wenn in diesem vielumstrittenen Satz ein artikelloses *μεσίτης* vor oder hinter *ἑνός* stünde, würde damit gesagt sein: „Einen Mittler oder bevollmächtigten Vertreter eines Einzigen gibt es nicht",[40] eine sehr

---

Stelle der LXX, wo das Wort sich findet ohne entsprechendes Substantiv im Hebr., Job 9, 33 und 1 Tm 2, 5 (cf Eph 2, 13 ff.). So meinte es wohl auch Philo vita Mos. III, 20, wenn er Moses in Rücksicht auf Ex 32, 30 ff. einen *μεσίτης καὶ διαλλακτής* nennt. Diese Bedeutung wollte der Lateiner d Hb 9, 15 durch *arbiter* wiedergeben (derselbe daneben Hb 8, 6 *interventor*; 12, 24 *sponsor*), und fordert Abstr auch Gl 3, 19, indem er wiederholt die ihm vorliegende und von jeher an allen Stellen des lat. NT's eingeführte Übersetzung *mediator* (Hb 6, 17 hat r sogar *mediavit* für *ἐμεσίτευσεν*) durch *arbiter* deutet s. A 37. Cf corp. gloss. ed. Götz II, 368 *μεσίτης sequester, arbitrator, medicator* (l. *mediator*). Tert. carn. 15 *mediator* im Citat aus 1 Tm 2, 5 neben *sequester* res. 51. 63; Prax. 27 in freier Wiedergabe der Stelle. Wie das griech. Wort und seine Verwandten der spätklassischen und nachklassischen Zeit angehört (s. Lobeck ad Phryn. p. 121) so ist auch die etymologisch genaue Übersetzung *mediator*, welche wohl zuerst bei Apuleius metam. 9, 36 vorkommt, dem klass. Latein, insbesondere auch der Sprache der römischen Juristen älterer Zeit fremd.

[37]) Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24 *διαθήκης μεσίτης*, wobei zu bedenken ist, daß im Hb *διαθήκη* nicht Bund, Vertrag heißt. Dafür Hb 7, 22 *ἔγγυος*. In der mit dem Gl etwa gleichzeitigen Himmelfahrt des Moses sagt dieser nach Gelas. Cyzic. II, 18: *καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*, in der alten lat. Version 1, 14 Fritzsche p. 703 *ut sim arbiter testamenti illius.*

[38]) Cf Levy und Jastrow unter beiden Wörtern; Vitringa, De synag. vet. ed. II p. 890 f. 903—908.

[39]) Berl. äg. Urk. nr. 4 l. 16; nr. 419 l. 8, 18 bezeichnet *μεσίτης* im Sing. und Plur. den zum Empfang eines Depositums, eines Erbteils u. dgl. bevollmächtigten Vertreter, nr. 78, 9; 98, 23; 445, 9. 19 *μεσιτεία τῶν ὑπαρχόντων κτλ.*, wenn ich recht sehe, die Aushändigung des Erbteils an den oder die Erbberechtigten.

[40]) Ps 14, 1 *οὐκ ἔστιν θεός* = אֵין אלהים. Der Artikel bei *μεσίτης* verbietet es, *οὐκ ἔστιν* zu verstehen „er existirt nicht". Die auch mit determinirtem Subjekt verträgliche Bedeutung „er ist an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit nicht vorhanden" ist in einem allgemeinen

anfechtbare Behauptung, da sehr wohl ein Einzelner, z. B. einer, der verhindert ist, an dem Ort der Handlung anwesend zu sein, seinerseits ohne Rücksprache mit dem anderen, mit dem er durch den *μεσίτης* verhandeln oder von dem er etwas empfangen will, jemanden als seinen Vertreter bevollmächtigen kann, welcher dann sein *μεσίτης* ist. Nun kann zwar *ὁ μεσίτης* ohne jede sonstige Näherbestimmung auch nicht den vorher erwähnten Mittler bei der Gesetzgebung, den Moses, und überhaupt nicht einen bestimmten *μεσίτης* bezeichnen, sondern muß generell gemeint sein. Vom Mittler überhaupt gilt die Aussage; aber doch von ihm nur in dem Sinn, in welchem das Wort v. 19 gemeint und gebraucht war. Also der Mittler, wie Moses einer war, ist, was er ist, nicht für nur Einen. Durch die starke Betonung des *ἑνός* ist bereits das Gegenteil des verneinenden Satzes sogut wie ausgesprochen und kann fortbleiben, weil es selbstverständlich ist (s. A 40). Ein selbstverständlicher G e g e n s a t z ist aber immer nur das gerade G e g e n t e i l; die Verneinung der Einheit, des Singulars, schließt in sich die Behauptung der Vielheit, des Plurals, und keineswegs die der Zweiheit, des Duals. Letzterer an sich mögliche Gegensatz müßte ausgesprochen sein, eben weil er nicht selbstverständlich und nicht bereits in der Verneinung der Einheit enthalten ist. Dazu kommt, daß der triviale Satz: „der Mittler ist immer Mittler zwischen zwei Personen oder Parteien“ für den Gedankenzusammenhang nichts austrägt. Er würde von Moses als dem sein Volk vor Gott vertretenden Empfänger und Übermittler des Gesetzes an Israel gelten, aber auch von Abr. als Empfänger und Übermittler der Verheißung Gottes an seine Nachkommenschaft, und von Christus als dem Erben Gottes und dem Übermittler des Erbes an die Menschheit. Es soll aber v. 20 eine Aussage über die mosaische Gesetzgebung in ihrem Unterschied von und in ihrem Gegensatz zu der dem Abr. gegebenen und in Christus erfüllten Verheißung erläutern. Da war es am Platz, das *ἐν χειρὶ μεσίτου*, welches einen specifischen Unterschied der Gesetzgebung von dem, was dem Abr. und was Christo von Gott gegeben wurde,[41]) darstellt, durch

---

Satz unanwendbar. Ist aber *ἐστίν* Kopula, so wird man auch aus dem Subjekt ein artikelloses *μεσίτης* als Prädikativ zu ergänzen haben cf 1 Kr 15, 39; Rm 2, 28f.; 3, 29. — Die Voranstellung von *ἑνός* vor die ihm geltende Negation dient nur dazu, dem *ἑνός* stärkeren Nachdruck zu geben und dadurch das förmliche Aussprechen des Gegensatzes entbehrlich zu machen. Wie wir Deutschen durch starke Betonung des Zahlbegriffs in negativen Sätzen das positive Gegenteil mitausdrücken können („E i n e r bringt das nicht fertig“, sondern nur mehrere; „v i e l e haben das nicht getan“, sondern nur wenige), so auch der Grieche cf Num 23, 13; 1 Kr 15, 51 (v. l.), auch 1 Jo 2, 19 mit nachgestelltem, aber betontem *πάντες*. Entfernter vergleichbar ist Mt 5, 18; 10, 29.

[41]) Daß auch Christus ein *μεσίτης* ist 1 Tm 2, 5; Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24, konnte hier außer Betracht bleiben, weil er es in ganz anderem Sinne ist

die Erinnerung zu erläutern, daß der *μεσίτης*, wie Moses einer war, immer viele vertritt. Auf welcher Seite aber bei dem Vorgang der Gesetzgebung diese Vielheit zu finden oder mit anderen Worten das Bedürfnis der Vertretung durch einen *μεσίτης* vorhanden oder zu finden sei, zeigen die Worte *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν*. Da Gott einer ist, so lag auch nicht auf seiner Seite das Bedürfnis, durch einen Vertreter dem Volk das Gesetz zu geben, sondern auf seiten des Volks und zwar darum, weil es ein vielköpfiger Haufe war. Moses war nicht des einen Gottes, sondern der vielen Israeliten *μεσίτης*. Es ist nicht zu leugnen, daß Pl durch gedrängte Kürze der Gedankenentwicklung, durch ein an rabbinische Diskussionsweise erinnerndes Fortlassen von Zwischengliedern und Schlußsätzen dem Leser das Verständnis von v. 15—20 erschwert hat. Seine Meinung ist doch kaum zu verkennen. Das Gesetz ist weder ein ergänzender Zusatz zu der dem Abr. und seinem Geschlecht von Gott nach Art eines rechtskräftig gewordenen Test.'s gegebenen Verheißung, noch eine mit der Erfüllung dieser Verheißung in Christus konkurrirende Offenbarung Gottes, sondern eine nur zeitweilig das Verhältnis Gottes zu Israel regelnde Anordnung.[42]) Während bei der Errichtung des Test.'s Gott selbst dem Abr. erschien (Gen 17, 1—21) und zum Zweck der Vollstreckung des Test.'s der Menschheit in seinem Sohne unmittelbar nahetrat (2 Kr 5, 18 f.; Rm 5, 5—8; 8, 39), sind die Gebote des Gesetzes durch Engel verkündigt worden. Und während die Verheißung dem e i n e n Abr. gegeben wurde und, der Verheißung entsprechend, das verheißene Erbe nicht allen beliebigen Nachkommen Abr.'s, sondern einem einheitlichen Geschlecht Abr.'s, nämlich dem e i n e n Christus gegeben worden ist, ward das Gesetz in eines Mittlers Hand gelegt, und eine vielköpfige, zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott unfähige und darum eines mittlerischen Vertreters bedürftige Menge von leiblichen Nachkommen Abr.'s empfing aus Moses Hand das Gesetz. Wie könnte dieses Gesetz anstatt des verheißungsvollen Test.'s die ewig giltige Ordnung des Verhältnisses Gottes zum Geschlecht Abr.'s und zu allen Völkern sein! Es kann nur eine vorläufige Ordnung für die Zeit bis zur Erscheinung des durch Gottes rechtskräftiges Test. eingesetzten Erben, des wahren, einheitlichen Geschlechts Abr.'s d. h. Christi sein.

---

als Moses, nicht als der von der Gemeinde bestellte Vertreter derselben vor Gott, sondern als der von Gott gesandte Bringer des Heils, und nicht als ein Mittelsmann, durch dessen Hand die Gabe dem eigentlich gemeinten Empfänger gereicht wird, sondern als der Erbe und eigentliche Empfänger des Gutes, der dann andere an seinem Besitz teilnehmen läßt. Der Unterschied ist Jo 1, 17 fein angedeutet.

[42]) Eine Übersicht über die glorificirenden Betrachtungen der Rabbinen über die Gesetzgebung, wie sie Weber § 57 gibt, genügt zum Verständnis der Antithesen des Pl.

Die Frage, was es um das Gesetz sei, hat v. 19f. eine überaus kurze und, solange sie ohne Ergänzung bleibt, wenig befriedigende positive Beantwortung gefunden und daran angehängt eine negative Antwort, sofern aus der Art der Gesetzesoffenbarung und den Umständen, unter welchen sie stattfand, gezeigt wurde, daß das Gesetz ebensowenig die Erfüllung als eine Ergänzung der Verheißung gebracht habe. Aus beiden Teilen der Antwort konnte der, welcher ihr nicht zustimmt, zum Zweck ihrer Widerlegung die Folgerung ziehen, daß das Gesetz nach dieser Darlegung des Pl nicht nur eine Sache von untergeordneter Bedeutung, sondern auch von schädlicher und der Verheißung widersprechender Absicht und Wirkung sei. Indem Pl sich selbst diese angebliche Konsequenz seiner vorstehenden Erörterung in den Weg wirft in Form der Frage: „Das Gesetz ist demnach wider die Verheißungen"? [v. 21] und darauf diese Frage mit einem entschiedenen *μὴ γένοιτο* verneint[43]) und diese Verneinung im folgenden begründet, leitet er eine weitere Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes ein. Die Verneinung wird zunächst ähnlich wie 2, 18 begründet durch ein hypothetisches Urteil, welches nur dann, wenn es tatsächlich begründet wäre, die abgewiesene Folgerung rechtfertigen würde. Wir dürfen übersetzen: „Nur, wenn gegeben wäre ein Gesetz, welches lebendig zu machen im Stande ist,[44]) kam in der Tat aus (dem) Gesetz die Gerechtigkeit." Das durch seine Stellung betonte *ἐδόθη* hält uns in dem geschichtlichen Moment der Gesetzgebung fest; es wird also auch nicht der Fall gesetzt, daß irgend einmal ein Gesetz der angegebenen Art gegeben worden oder jetzt vorhanden sei, was ja in gewissem Sinn wirklich der Fall ist (Rm 8, 2), sondern es wird der unwirkliche Fall gesetzt, daß das,

---

[43]) Diese Form der Abweisung falscher, von gegnerischer Seite erhobener oder zu erwartender Folgerungen und Einwände außer Gl 2, 17 auch noch 1 Kr 6, 15, jedoch anders gemeint, häufig aber im Rm, am ähnlichsten Rm 3, 31; 7, 13 [vgl. Bultmann, Stil der pl Predigt u. die stoisch-kynische Diatribe S. 33. Nägeli S. 13]. — Hinter *ἐπαγγελιῶν* fehlt *τοῦ θεοῦ* in B d (trotz D, der es hat), Vict., wahrscheinlich auch Ephr., der dafür aus dem Zusammenhang *Abrahae* einsetzt. Es wurde nach Rm 4, 20; 2 Kr 1, 20 leicht zugesetzt. — Noch verdächtiger ist *ἄν* am Schluß von v. 21 (om. D G, letzterer auch ohne *ἦν*) wegen der schwankenden Stellung, die es bei seinen Zeugen hat: vor *ἦν* A B C, hinter *ἦν* ℵ ath., vor *ἐκ νόμου* K L P. Die Weglassung der hinter irrealem Konditionalsatz gebräuchlichen Partikel gibt der hypothetischen Hauptaussage nur größere Entschiedenheit, was zu *ὄντως* paßt.

[44]) Der nicht in allen Fällen gleich zu beurteilende Unterschied zwischen Partic. mit und ohne Artikel als Apposition bei artikellosem Subst. cf Blaß Gr.[5] § 412 ist hier wie manchmal deutsch kaum auszudrücken, etwa so: „ein Gesetz, von dem man sagen könnte: das macht lebendig". Die Rabbinen lehrten, daß das mos. Gesetz alle Israeliten unsterblich gemacht haben würde, wenn sie nicht sofort wieder abgefallen wären. An sich und der Absicht Gottes nach galt ihnen die Gesetzgebung als eine vollständige *restitutio in integrum*. Cf Weber S. 270ff.

was am Sinai durch Moses dem Volk gegeben wurde, ein Gesetz der bezeichneten Art gewesen sei. Dem entsprechend ist dann auch der Nachsatz nicht als eine in der Gegenwart geltende hypothetische Regel zu verstehen („dann ist oder wäre“), sondern als eine für die auf die Gesetzgebung folgende, vergangene Zeit eventuell giltige Aussage („dann war oder wäre gewesen“), eine sprachlich ebenso mögliche[45]) und logisch auch durch v. 22 bestätigte Fassung. Pl ist hier nicht wieder mit der Frage beschäftigt, ob überhaupt und zu allen Zeiten das Gesetz ein Mittel und Weg zur Gerechtigkeit sei, sondern mit der Frage nach dem Verhältnis des Gesetzes zur Verheißung in der Geschichte Israels. Da aber die Verheißung den Glaubenden als den Gerechten alle Güter zuspricht (3, 6—9), so kann an die Stelle der abzuweisenden These, daß das Gesetz im Widerspruch mit der Verheißung stehe, die hypothetische These treten, daß in der Zeit nach der Gesetzgebung die Gerechtigkeit aus dem Gesetz herkam. Diese letztere These aber, mit deren Verneinung auch die Verneinung der ersteren gegeben ist, ist unhaltbar, weil die im voranstehenden Bedingungssatz genannte Voraussetzung, unter welcher allein die These des Nachsatzes in Wahrheit sich aufrecht erhalten ließe, notorisch unwirklich ist. Das durch Moses gegebene Gesetz war nicht der Art, daß es lebendig machen konnte. Unter dem Leben, welches das Gesetz nicht mitteilen konnte, kann nicht die schließliche Seligkeit verstanden werden (v. 11. 12) oder der Segen und das Erbe, welche Inhalt der Verheißung sind (v. 8f. 14. 18). Denn erstens konnte Pl die Unwirklichkeit der Voraussetzung, daß das Gesetz ein Mittel zur Erlangung dieser Güter sei, nicht als ausgemachte, auch für die Gegner ohne Beweis selbstverständliche Wahrheit hinstellen, da dies, wie zuletzt wieder v. 18 zeigte, gerade der Streitpunkt war. Zweitens sagt der Bedingungssatz nichts von einer beseligenden Wirkung des Gesetzes auf diejenigen, welche es beobachten, sondern von einer Fähigkeit, welche das Gesetz hätte haben müssen, damit man aus ihm Gerechtigkeit schöpfen oder mit andern Worten durch Erfüllung seiner Gebote gerecht werden konnte. Die in Rede stehende ζωοποίησις ist also nicht Folge, sondern bedingende Voraussetzung der Gesetzeserfüllung; sie ist eine Wirkung auf die von Haus aus zur Erfüllung des Gesetzes unfähigen Menschen, vermöge deren sie hiezu fähig werden, eine moralische Erneuerung, welche eine Belebung Toter genannt werden kann.[46]) Dafür, daß diese Fähigkeit dem Gesetz

[45]) Cf Blaß § 63, 4 „was im Griech. nicht unterschieden werden kann“ [in der 5. Aufl. § 358 weggelassen]; Kühner-Gerth II, 469ff.

[46]) Abgesehen von der übertragenen Bedeutung von Leben und Tod in den Reden Jesu Mt 8, 22; Lc 15. 24; Jo 5. 24 etc. cf bei Pl Rm 7, 5f. 9—13; 8, 2—11; 2 Kr 3, 6—9; Eph 2, 1. 5; Kl 2, 13.

nicht eigne, konnte Pl allerdings ohne weiteres Anerkennung fordern, weil diese Erkenntnis im AT klar genug vorlag (2, 16; 3, 10—12). Ist dem aber so, so folgt, daß, was in dem Israel der atl. Zeit an Gerechtigkeit vorhanden war, nicht aus dem Gesetz stammte, daß also auch das Gesetz nicht im Widerspruch mit den Verheißungen stehe, was nur dann der Fall wäre, wenn das Gesetz mit der Forderung seiner Beobachtung zugleich auch die Fähigkeit dazu verliehen und somit einen anderen gangbaren Weg zur Gerechtigkeit und zum Besitz des verheißenen Erbes geschaffen hätte, als die Verheißung. Der Beweis für das *μὴ γένοιτο* ist hiemit ebenso abgeschlossen, wie mit dem ähnlichen Satz 2, 18. Das folgende *ἀλλά* [v. 22] kann, schon sprachlich betrachtet, nicht, als ob es gleich *δέ* oder *νυνὶ δέ* wäre, einen Untersatz zu einem vorangehenden Obersatz einleiten; aber auch nicht als ein „sondern" dem *μὴ γένοιτο* gegenübertreten, als ob der dazwischenstehende gewichtige Satz in Parenthese stünde, sondern den hypothetischen Aussagen, daß das Gesetz lebendig zu machen die Fähigkeit gehabt habe, und daß die Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu schöpfen gewesen sei, tritt eine Aussage gegenüber, aus welcher man erkennen muß, daß jene hypothetischen Aussagen nicht der Wirklichkeit entsprechen: „Aber es beschloß die Schrift alles unter die Sünde, damit die Verheißung in folge Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde." Daraus, daß Pl wie andere gelegentlich das ganze AT *ὁ νόμος* nennt (1 Kr 14, 21 cf Jo 10, 34), ist nicht zu folgern, daß er auch umgekehrt mit *ἡ γραφή* das Gesetz im engeren Sinne, nämlich das durch Moses gegebene bezeichne, was hier um so undenkbarer ist, da das Gesetz v. 18—21 nicht als geschriebenes oder als Bestandteil der hl. Schrift, sondern als eine durch Engel auf dem Sinai verkündigte und durch Moses dem Volk übermittelte Offenbarung betrachtet war, wie die Verheißung an Abr. Unter *ἡ γραφή* versteht Pl hier wie überall die hl. Schrift als geschlossene Einheit, dasselbe AT, welches er da, wo die Vielheit der zu verschiedenen Zeiten entstandenen und verschiedenartigen Teile in Betracht kam, auch *αἱ γραφαί* Rm 15, 4; 1 Kr 15, 3f. oder in Rücksicht auf seine beiden Hauptteile „Gesetz und Propheten" nennt (Rm 3, 21 cf Mt 5, 17; 11, 13). Während er aber sonst die Aussagen der Schrift vorwiegend durch ein Präsens wie *λέγει* einführt,[47]) schreibt er hier *συνέκλεισεν*, weil seine Betrachtung ebenso wie v. 21 in der vorchristlichen Vergangenheit im Unterschied von der christlichen Gegenwart verweilt, ein Gegensatz, welchen der Satz mit *ἵνα* deutlich zu erkennen gibt. In der ganzen vorchristlichen Zeit hat die Schrift, seitdem es eine solche gab, was bald nach der Gesetzgebung mit der Abfassung des Pentateuchs durch Moses (Rm 10, 5; 2 Kr 3, 15)

[47]) Rm 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2; Gl 3, 8; 4, 30; 1 Tm 5, 18.

seinen Anfang genommen, das getan, was er von ihr behauptet. Hiedurch ist auch bereits gesagt, daß dieses *συγκλείειν τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* nicht eine tatsächliche Unterwerfung der Menschen oder der Israeliten unter die Herrschaft der Sünde, eine Nötigung zum Sündigen sein kann, wie man unter vorzeitiger Rücksicht auf den Gebrauch desselben Verbs v. 23 und mit unstatthafter Vertauschung von *ἡ γραφή* und *ὁ νόμος* vielfach angenommen hat. Sofern man sagen kann, daß Gott einen Menschen oder die Menschen der Sünde überantwortet habe, ist jedenfalls nicht das Gesetz oder die hl. Schrift das Mittel, dessen er sich dazu bedient.[48]) Es paßt zu dieser Fassung auch nicht *τὰ πάντα*, was nach dem Sprachgebrauch des Pl nicht mit *τούς πάντας* (Rm 11, 32; 1 Kr 10, 17; 2 Kr 5, 14) gleichbedeutend zu nehmen ist, sondern mit den Personen deren Handlungen zusammenfaßt. Beides zusammen hat die Schrift durch ihr Urteil von der ausnahmslosen Sündhaftigkeit aller Menschen und ihres gesamten inneren und äußeren Verhaltens unter die Sünde gestellt und zwar so, daß keiner und nichts diesem Urteil entrinnen kann.[49]) Wo und wie die Schrift dies getan hat, zeigt Pl Rm 3, 9—18 durch einen Schriftbeweis zur Bestätigung seines eigenen Urteils, welches lautet: *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Nicht der tatsächlichen Sündhaftigkeit aller Menschen oder einer Tat Gottes, welche diese bewirkt hätte, sondern dem auf der Erfahrung von Jahrhunderten israelitischer Geschichte beruhenden Urteil der gesamten hl. Schrift schreibt Pl den Zweck zu, daß die Verheißung in folge Glaubens an Christus den Glaubenden gegeben, d. h. die verheißenen Güter ihnen wirklich zu teil werden cf 3, 14 und *κομίζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας* Hb 11, 13. 39. Nicht bloß die vorbereitende Heilsgeschichte, sondern die Aufzeichnung des Tatsächlichen in hl. Schrift hat praktischen Zweck cf Rm 4, 23 f.; 15, 4 und zwar einen auf die Endzeit und die endgiltige Offenbarung abzielenden Zweck cf 1 Kr 10, 11. Zumal die Juden und Judenchristen, welchen die Schrift zunächst gegeben ist, sollten aus dem einstimmigen Urteil der Schrift über die Sündhaftigkeit aller Men-

[48]) Seit alter Zeit (z. B. Thdr) ist Rm 11, 32 beigezogen worden, wo allerdings von einer tatsächlichen Überantwortung an den Unglauben gesagt ist, aber in bezug auf die dermalige Verhärtung der Juden Rm 11, 8. 25, welche doch gewiß keine Tat der hl. Schrift oder des Gesetzes ist cf Rm 1, 24. 26. 28; 7, 14.

[49]) Da *συγκλείειν* in der Bedeutung der allseitigen Einschließung und der unentrinnbaren Übergabe an eine fremde Macht auch singul. Objekt hat Ps 31, 9; Polyb. 11, 2, 10; 18, 36, 3; 24, 1, 2, so braucht sein *σύν* nicht auf die Zusammenfassung vieler bezogen zu werden; aber in Verbindung mit einem Objekt, dessen Benennung die Vielheit oder Ausnahmslosigkeit der darunter begriffenen Individuen hervorhebt (Lc 5, 6; Rm 11, 32), ergibt sich doch unvermeidlich der Gedanke, daß alle in den engen Raum zusammengedrängt sind und keiner der Eingeschlossenen entschlüpfen kann.

schen und menschlichen Handlungen erkennen, daß es zu keiner Zeit der Geschichte ihres Volks eine aus dem Gesetz stammende Gerechtigkeit gegeben hat, und sollten dadurch willig gemacht werden, für sich selbst und die Heiden gelten zu lassen, was der Verheißung gemäß in der Gegenwart geschieht (cf 3, 2—14), daß nämlich die an Christus Glaubenden in folge dieses Glaubens in den Besitz der dem Abr. und seinem Geschlecht verheißenen Güter gelangen. Da v. 22 vom Gesetz unmittelbar nichts sagt, und v. 21 nur eine negative Aussage über das Gesetz enthält, so ist bis dahin abgesehen von dem kurzen *τῶν παραβάσεων χάριν* v. 19 noch keine positive Antwort auf die Frage nach der Bedeutung und dem Zweck des Gesetzes gegeben. Zu einer solchen geht Pl mit dem Satz über: „Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter Gesetz in Gewahrsam gehalten.“ [v. 23] Obwohl von dem Glauben Abr.'s und der Frommen überhaupt im AT und nach demselben von Pl nicht wenig gesagt wird (3, 6—9. 11; Rm 4; Hb 11), wird doch hier und sofort wieder v. 25 vom Eintritt des Glaubens als einem geschichtlichen Ereignis gesprochen, welches der Zeit der Unterstellung Israels unter das Gesetz gefolgt ist und ihr ein Ende gemacht hat, ähnlich wie von der Zeit vor Moses als einer gesetzlosen geredet wird Rm 5, 13f. cf Gl 3, 17—19, obwohl es seit Adam, Noah und Abr. nie völlig an jedem Gesetz gefehlt hat. Aber wie erst seit Moses das Gesetz das die Religion und die Religiosität maßgebend Bestimmende geworden ist, so seit Christus der Glaube. Unter einen anderen Gesichtspunkt stellt dieselbe Tatsache die Bezeichnung des Glaubens als desjenigen, dessen dereinstige Enthüllung zur Zeit des Gesetzes noch erst bevorstand. Er war also schon vorhanden und erwies sich auch bereits wirksam; aber als die alles religiöse Leben bestimmende Macht wurde er erst seit und durch Christus offenbar.[50]) Vorher standen die Christen aus Israel, mit welchen Pl auch hier wieder wie 2, 15—19; 3, 13 sich zusammenfaßt, unter dem Gesetz cf 4, 4f. 21; Rm 6, 14f., eine Lage, welche hier verglichen wird mit der eines Gefangenen, der jeder Freiheit der Bewegung beraubt ist und bewacht wird, damit er nicht entfliehe.[51]) Während andere Leute den Gesetzen ihres Volkes und Staates sich z. B.

---

[50]) Cf 2 Th 2, 6ff. von dem jetzt verborgenen, dereinst aber zu offenbarenden Antichrist. — Zu der inkorrekten Trennung des Part. *μέλλουσαν* von dem dazu gehörigen Inf. cf Rm 8, 18; 1 Kr 12, 22.

[51]) Die Bedeutung „bewachen zum Zweck der Beschützung vor feindlichen Angriffen“ (Phl 4, 7; 1 Pt 1, 5), welche aus dem häufigen Gebrauch von *φρουρεῖν* (*φρουρά, φρούραρχος*) für das Besetzthalten und die Bewachung eines befestigten Platzes im Kriege hergeleitet ist, paßt hier nicht. Wer sollten die Feinde sein, gegen welche die Untertanen des Gesetzes geschützt werden sollten? Auch sollte man dann *ὑπό* oder *διὰ τοῦ νόμου* statt *ὑπὸ νόμον* erwarten.

durch Auswanderung entziehen können, begleitet den Juden sein „unsterbliches" und allgegenwärtiges Gesetz, wohin er auch gehe, und schreibt ihm jeden Schritt vor, solange er lebt.[52]) An die Vorstellung der Gefangenschaft schließt sich auch das *συγκλειόμενοι* einigermaßen an, jedoch nicht so enge, wie es die Urheber der viel zu schwach bezeugten LA *συγκεκλεισμένοι* meinten, als ob damit der Akt der Einschließung in ein Gefängnis bezeichnet wäre. Das präsentische Part. bedeutet vielmehr eine stetige, während der ganzen Zeit des *εἶναι ὑπὸ νόμον* den Untergebenen des Gesetzes widerfahrende Einengung, und besagt in der nicht ungewöhnlichen Konstruktion mit *εἴς τι,* daß ihnen dadurch jeder andere Ausweg als der zu dem genannten Ziele abgeschnitten war, sie also zu diesem hingedrängt wurden.[53]) Während in *ἐφρουρούμεθα* die Vorstellung der Bewachung überwiegt, gibt *συγκλειόμενοι κτλ.* mehr die Vorstellung einer zwangsweise geschehenden Hinleitung zu einem Ziel. Auf beiden beruht das neue Bild, in welches der Ertrag dieses mehr oder weniger gleichnismäßigen Satzes in v. 24 gefaßt wird: „Und so ist das Gesetz unser Pädagog auf Christus hin geworden oder gewesen, damit wir in folge Glaubens gerecht würden".[54]) Pädagog hieß der Sklave, welchem in dem wohlhabenden griechischen, dann auch dem römischen Hause die Aufsicht über den Sohn seines Herrn etwa vom 7. bis zum 17. Lebensjahr oblag. Er hatte ihn auf Schritt und Tritt zu begleiten, besonders auf den Wegen zur Schule und zu den Stätten der gymnastischen Übungen. Er sollte seinen Pflegebefohlenen zu einem seinem Alter und Stand entsprechenden äußeren Benehmen anleiten und vor allem bei dem Hinaustreten in die Öffentlichkeit vor schädlichen Einflüssen, vor Verführung zur Unsittlichkeit und vor eigenen leichtsinnigen Streichen bewahren. Wenn der griechische Pädagog im römischen Hause gelegentlich als Sprachmeister fungirte, wie bei uns die französischen Bonnen, so war er doch wesentlich nicht Lehrer, auch nicht Erzieher im höheren Sinne dieses Wortes und am allerwenigsten das, was wir einen Pädagogen heißen.[55]) Auch

---

[52]) Cf Jos. c. Apion. II, 38, 2; Rm 7, 1.

[53]) Gute Beispiele namentlich aus Polybius gibt Raphel II, 440f.

[54]) Das einen selbständigen Satz einleitende *ὥστε* bewahrt noch mehr als das entsprechende *itaque* seine urspr. Bedeutung cf Rm 7, 4f. — Statt *γέγονεν* haben B Clem. str. I, 167 *ἐγένετο* (cf die Varianten zu Rm 7, 13), derselbe aber paed. I, 30 *γέγονεν* (ebendort das richtige *συγκλειόμενοι* v. 23, statt dessen str. I, 167 *συγκεκλεισμένοι*). Da nach v. 25 das Gesetz nicht mehr der Pädagog der christgläubigen Juden ist, schien *γέγονεν* weniger passend, solange man *γίνεσθαι* = „werden" faßte; aber *γέγονα* heißt ja auch oftmals „ich bin gewesen", wie *ἐγενόμην* „ich war".

[55]) Als Bibelübersetzer würde ich in Ermanglung von besserem das ein wenig veraltete „Hofmeister" dafür setzen, da dies (besonders „hofmeistern") einen auch dem *παιδαγωγός* anhaftenden ungünstigen Nebensinn zuläßt und manchmal hat.

der gewissenlose „Pädagog“, deren es viele gab, bemühte sich um den Schein ehrbaren Ernstes, und der strenge *vultus paedagogi* (Suet. Nero 37) war sprichwörtlich. Indem Pl die Aufgabe oder eine Aufgabe des Gesetzes mit der eines Pädagogen verglich, wollte er es keineswegs verächtlich machen.[56]) Wie der heranwachsende Sohn aus gutem Hause des Pädagogen nicht entbehren kann, so auch Israel in seiner Jugend nicht des Gesetzes; aber eine Beschränkung seiner Bedeutung, sowohl was die Art seines Einflusses, als was die Dauer seiner Geltung anlangt, ist damit ausgesprochen. Das Gesetz sollte für eine in voraus bemessene Zeit der Entwicklung die äußere Lebenshaltung Israels regeln, es davor bewahren, daß es durch Abirren auf selbsterwählte Wege in das zügellose Heidentum sich verliere und für die Annahme künftiger höherer Unterweisung und damit für seinen wesentlichen Beruf unfähig werde. Dieser Zweck des Gesetzes, welchen man nie ohne Anführungszeichen den „pädagogischen“ nennen sollte, hat mit dem „elenchthischen“ Zweck des Gesetzes, mit der Aufgabe, den Menschen von seiner Sündhaftigkeit zu überführen (Rm 3, 20; 7, 7—24) nichts zu schaffen. Er steht aber auch nicht in Widerspruch mit dem v. 19 genannten Zweck, die Übertretungen herbeizuführen. Denn wie wenig das Gesetz im Stande war, die Sünde im Menschen zu überwinden, ihm die sittliche Kraft, die ihm mangelt, einzuflößen und so zu einer auf seiner Erfüllung beruhenden Gerechtigkeit zu verhelfen, wie oft es vielmehr übertreten wurde, und obgleich es sogar eine Steigerung der Sünde bewirkte, so blieb es doch das unverbrüchliche Gesetz dieses Volks und das wesentliche Mittel, es in seiner Sonderart zu erhalten. Aber sowenig der Pädagog dazu berufen ist, der Lehrer des herangewachsenen Jünglings und der Gebieter des Mannes zu sein oder in seinem Zögling das Verlangen nach künftiger freierer Bewegung zu ersticken, sowenig sollte und wollte das Gesetz für immer das religiöse Leben Israels beherrschen. „Seitdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dem Pädagogen“ v. 25. Dies gilt natürlich nur von denen, welche unter dem Gesetz aufgewachsen, dann aber an Christus gläubig geworden sind, von den jüdischen Christen. Nur bei ihnen hat der Glaube als die ihr Leben bestimmende Macht das vordem sie beherrschende Gesetz abgelöst cf 2, 19 f. Hieran darf man sich nicht dadurch beirren lassen, daß Pl in dem für diese Behauptung geführten Beweis v. 26—29 nicht in erster, sondern in zweiter Person, also nicht von sich und seinesgleichen (cf 2, 15; 3, 13 f.),

[56]) Auch 1 Kr 4, 15 liegt dies völlig fern. — Die Rabbinen Palästinas, welchen das griech. Fremdwort sehr geläufig war (Krauß, Lehnwörter II, 421), nannten Moses, Aaron und Mirjam die drei von Gott bestellten Pädagogen Israels Midr. r. zu Num 1, 1, wohl in Rücksicht auf Num 11, 12, wo Moses sich mit einem אֹמֵן, Kinderwärter vergleicht, was R. Hoschaja der Ältere durch παιδαγωγός erklärte Midr. r. zu Gen 1, 1.

sondern von den Gal. redet. Die Beweiskraft dieser Sätze leuchtet darum doch ein, sowie man beachtet, daß dreimal durch *πάντες* v. 26, *ὅσοι* v. 27 und durch *πάντες* oder *ἅπαντες* v. 27 mit großem Nachdruck betont wird, daß diese Aussagen ausnahmslos von allen Lesern gelten, und ferner, daß Pl v. 28 nicht in bezug auf die Christenheit auf Erden, sondern in bezug auf die gal. Gemeinden behauptet, daß der Unterschied von Juden und Heiden, wie der von Sklaven und Freien, von Mann und Weib, bei ihnen ideell aufgehoben sei. Dies setzt voraus, daß der erste dieser Gegensätze ebenso wie die beiden anderen bei den Gal. tatsächlich vorhanden war. Es gab nicht ganz wenige geborene Juden unter ihnen (oben S. 3 f. 13 ff.), und nach dem Zusammenhang ist es gerade dieser zuerst genannte Gegensatz der gal. Juden zu den gal. Heiden, welchen das dreimalige „ihr alle" gleichsam auslöschen soll. „Denn allesamt seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben (und seid es) in Christus Jesus; denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, zoget Christus an [v. 27]. Es ist kein Jude oder Hellene, es ist kein Knecht oder Freier, es ist kein männliches oder weibliches Wesen (unter euch vorhanden); denn allesamt seid ihr einer in Christus Jesus". Die Verbindung von *ἐν Χρ. Ι.* mit *τῆς πίστεως* im Sinn von „Glaube an Christus" ist nicht nur darum unwahrscheinlich, weil man Wiederholung des Artikels vor *ἐν Χρ.* erwarten sollte, sondern vor allem darum, weil Pl *πίστις* regelmäßig mit dem Gen. seines Objekts[57]) und wahrscheinlich niemals mit *ἔν τινι* in diesem Sinn verbindet.[58]) Dazu kommt, daß v. 27 f. nicht von der Gottessohnschaft durch Glauben, sondern von Einverleibung in Christus die Rede ist. Somit wird auch v. 26, wie v. 28 *ἐν Χρ.* einen selbständigen, von *πίστεως* unabhängigen Gedanken ausdrücken. Durch den Glauben sind sie Söhne Gottes geworden, und sie sind dies, sofern sie in Christus sind. Für letzteres aber ist neben dem Glauben die Taufe auf Christus grundlegend cf Rm 6, 3 ff. Durch *βαπτίζειν εἴς τινα* oder *τι* ist die besondere Art der Beziehung zu einem anderen, welche die Taufe stiftet, noch nicht bestimmt; diese ist vielmehr je nach der Bedeutung der Person oder Sache, zu welcher die Taufe in Beziehung setzt, eine sehr verschiedene.[59]) Es ist daher auch nicht

---

[57]) Gl 2, 16 (zweimal); 2, 20; 3, 22; Rm 3, 22. 26; Eph 3, 12; Phl 1, 27 (*τοῦ εὐαγγελίου*); 3, 9; Kl 2, 12; 2 Th 2, 13. Daneben selten *πρός* 1 Th 1, 8; Phlm 5, *εἰς* Kl 2, 5. — Nur ath hat an unserer Stelle *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und S¹ übersetzt, als ob er so gelesen hätte.

[58]) Ganz außer Betracht bleibt Rm 3, 25, mindestens zweifelhaft ist Eph 1, 1. 15. In 1 Tm 3, 13; 2 Tm 1, 13; 3, 15 ist gemeint der Glaube, den man in Christus hat, wie ihn ein Christ hat. Auch zu *πιστεύειν* tritt bei Pl das Objekt nie, auch Eph 1, 13 wohl nicht, mit *ἐν* wie Mr 1, 15 [vgl. Deißmann, Die ntl Formel *ἐν Χρ.* S. 103 f.]

[59]) 1 Kr 1, 13. 15; 10, 2; 12, 3; Mt 3 11; 28, 19 (Bd I⁴, 724); AG 19, 3.

anzunehmen, daß Pl aus der Tatsache, daß die kirchliche Taufe eine Taufe auf Christus ist, oder gar aus der Anwendung einer entsprechenden Taufformel erschlossen habe, wer sie empfangen habe, habe damit Christus angezogen. Er spricht dies vielmehr als eine den Lesern bekannte und ihnen gegenüber keiner Begründung bedürftige Wahrheit aus. Wohl nicht ohne Anlehnung an den Gebrauch von *ἐνδύεσθαι* mit persönlichem Objekt in der Bedeutung „sich in die Rolle eines anderen hineindenken und darnach handeln, sich wie ein anderer geberden und darstellen",[60]) aber doch mit lebendiger Vergegenwärtigung der sinnlichen Anschauung, welche der bildliche Ausdruck bietet, pflegt Pl denselben zu gebrauchen.[61]) Als ein Gewand, welches alle Getauften wie einen einzigen Körper (cf 1 Kr 12, 13) umhüllt, oder, sofern sie als Individuen betrachtet werden, alle gleichgekleidet erscheinen läßt, sieht er Christus an. Unverbunden tritt daneben, was nur eine Entfaltung des *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* ist, das große Wort von der Aufhebung jedes nationalen, socialen und geschlechtlichen Unterschiedes unter den Menschen, sofern es sich um sie als Glieder der Gemeinde, als Personen im Verhältnis zu Gott handelt.[62]) Dies

---

[60]) Griech. und lat. (*induere*) Beispiele gibt Wettstein zu Rm 13, 14, wie Dion. Hal. XI, 5 *τὸν Ταρκύνιον ἐκεῖνον ἐνδύεσθαι* „sich als einen Despoten wie Tarquinius zeigen"; Luc. Somnium 19 allerdings unter Voraussetzung der Seelenwanderungslehre. Was Chrys. hom. 13 in ep. ad Rom. (Montfaucon IX, 699 a. E.), abgekürzt auch zu Eph 4, 22f. (vol. VI, 99) von der üblichen Redensart *ὁ δεῖνα τὸν δεῖνα ἐνεδύσατο* als Ausdruck inniger Freundschaft sagt, gehört vielleicht einem bereits christlich gefärbten Sprachgebrauch an [zu *ἐνδύεσθαι Χρ.* vgl. Winer-Schm.[8] § 4, 2[a]; Heinrici, Hermes. Myst. S. 61; Deißner, Pl u. die Mystik s. Zt. S. 121].

[61]) Rm 13, 14 *τὸν Χρ.*, vorher v. 12 *ἀποθέσθαι* und *ἐνδύεσθαι*, derselbe Gegensatz Eph 4, 22—24; Kl 3, 9f.

[62]) Cf Kl 3, 11. — Hermippus hat nach Diog. Laert. I, 7 als ein Wort des Thales überliefert, was andere gewiß mit Unrecht dem Sokrates zuschrieben: „er sei dem Schicksal dankbar dafür, daß er erstens als Mensch und nicht als Tier geboren sei, zweitens als Mann und nicht als Weib, drittens als Hellene und nicht als Barbar". Wesentlich dasselbe berichtet Plutarch (vita Marii 46, 1) als glaubwürdige Überlieferung von Plato, der angesichts seines herannahenden Todes „seinen Dämon u. das Schicksal gepriesen habe (*ὑμνεῖ τὸν αὑτοῦ δαίμονα καὶ τὴν τύχην*), daß er erstens als Mensch, ferner als Hellene, nicht als Barbar u. auch nicht als ein von Natur vernunftloses Tier geboren sei u. außerdem noch, daß seine Geburt zu Lebzeiten des Sokrates sich ereignet habe". — Nach dem bab. Talmud (Menachot 43[b] a. E.) pflegte R. Meïr (um 130—160) zu sagen: „Der Mensch muß an jedem Tage die drei Dankgebete sprechen, daß Er (Gott) mich nicht zu einem Goj (Heiden), daß er mich nicht zu einem Weibe, und daß er mich nicht zu einem Ungebildeten (בור cf Aboth II, 5) gemacht hat". Dasselbe ist Tosefta, Berachoth VII, 18 Zuckerm. S. 16, 21 dem R. Juda zugeschrieben. Nach bab. Menachoth l. l. hat R. Acha (4. Jahrh.) das dritte Gebet so geändert: „und daß er mich nicht zu einem kananäischen Sklaven gemacht hat". Diese Dreiteilung, welche der des Pl ziemlich genau entspricht, ist in die täglichen Gebete der jüdischen Gebetbücher übergegangen. Luther, der durch Hörensagen davon wußte, meinte, die Juden hätten dies

wird aber hier nicht als eine allgemeine, seit Christus in der Welt oder doch in seiner Welt giltige Wahrheit ausgesprochen, sondern, wie schon seine Stellung zwischen lauter die gal. Christen betreffenden Aussagen v. 26—27 und v. 28ᵇ—29 zeigt, als eine in diesem Kreis vorliegende Tatsache. Obwohl *ἔνι* [v. 28] hier wie so oft im Sinn von *ἔνεστιν* gebraucht ist,[63]) darf doch nicht vergessen werden, daß es ein Ortsadverb ist und mit dem zu ergänzenden Verbum (nicht Kopula) *ἔστιν* zusammen heißt „ist darinnen“, und in diesem Sinne „ist vorhanden“, weshalb es auch nicht selten eine Bezeichnung des Raumes oder Kreises, von dem es gelten soll, bei sich hat.[64]) Es entsteht daher die Frage, ob wir *ἐν ὑμῖν* (1 Kr 6, 6) oder *ἐν Χριστῷ* in Gedanken ergänzen sollen. Wenn letzteres die Meinung wäre, würde es auch gleich hier, wie 5, 6; 6, 15 cf 2 Kr 5, 17, geschrieben stehn und nicht erst in dem nachfolgenden begründenden Satz als ein neues Moment eingeführt werden. Nur die Scheu vor Anerkennung der ohnehin zweifellosen Tatsache, daß alle drei genannten Gegensätze unter den Gal. vertreten waren, konnte dazu verleiten, v. 28ᵃ ein *ἐν Χριστῷ* statt des durch den Zusammenhang gebotenen *ἐν ὑμῖν* zu ergänzen. Der Gegensatz von Jude und Grieche ist als der zunächst in Betracht kommende an die Spitze gestellt; aber die beiden anderen sind keineswegs ein an sich inhaltsloses Mittel, die Phrase volltönend zu machen. Es könnten auch noch die Gegensätze von Jung und Alt, Arm und Reich, Gebildet und Ungebildet hinzugefügt werden; denn es soll nicht bloß dem einen oder dem anderen vorhandenen Unterschied die Bedeutung abgesprochen, sondern die durch die Taufe geschehene Einigung der mannigfaltig verschiedenen Individuen zu einem einheitlichen Körper be-

---

Gebet aus Plato geschöpft (Predigt von 1537, Erl. Ausg. Bd. 23 S. 243). — Ein parsisches Gebet, zuerst von Sachau, Neue Beitr. zur Kenntnis der zoroastr. Literatur (Sitzungsb. Wiener Ak. 1871) S. 828—831 herausgegeben und übersetzt, sodann von J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, trad. nouvelle, vol. III (Paris 1893 p. 187 ff. cf p. CVII) neu übersetzt und kurz besprochen, enthält nach letzterer Übersetzung p. 139 folgende Sätze: *Merci à toi, ô créateur, de ce que tu m'as fait de la race des hommes; de ce que tu m'as fait entendant, parlant, voyant; de ce que tu m'as créé libre et non pas esclave; de ce que tu m'as créé homme et non pas femme* etc. Vorher p. 188 steht schon der Dank dafür, *de ce que tu m'as fait Iranien et de la bonne religion.* Eine Erörterung über die Zusammenhänge dieser Formeln in der Zeitschr. *The peculiar people*, 1892 Nov. ist mir nicht zur Hand.

[63]) *ἔνι* ist formell nichts anderes als die verselbständigte, zum Adverb gemachte Präpos. *ἐνί = ἐν*, wie *πάρα*, *ἄνα* neben *παρά*, *ἀνά* und bedarf wie diese nicht eines ausgesprochenen Verbs cf Kühner-Gerth, Formenl. I, 335 n. 6; II, 322 vor A 1: *ἄνα = ἀνάστηθι*, *πάρα = πάρεστιν* cf auch *δεῦρο* sc. *ἔρχου* Ap 17, 1 und *ἔξω* sc. *ἴθι* Ap 22, 15. [Beispiel für Anaphora wie gern in der Diatribe s. Bultmann S. 77.]

[64]) Kl 3, 11 *ὅπου*, 1 Kr 6, 5: Plato Phaedo 77 *ἐν ὑμῖν*, Jk 1, 17 *παρ' ᾧ*

hauptet werden. Dies zeigt auch der positive Satz, womit die Verneinungen von v. 28a schließlich noch erläutert und gerechtfertigt werden: „Denn ihr allesamt seid Einer in Christus Jesus“.[65]) Die diesmal durch *ὑμεῖς* stärker hervorgehobene Anrede der Leser macht vollends deutlich, daß die Gal. in v. 26—29 auf ihre eigene Erfahrung und Stellung hingewiesen werden sollten. Wenn sie nach v. 27 sich als einen einheitlichen Körper betrachten sollen, welchen Christus wie ein Gewand umhüllt, so nach v. 28b als eine einzige Person, welche diese ihre Einheit durch die Vereinigung mit Christus als dem Einigungspunkt der von Natur auseinanderstrebenden und sich befehdenden Individuen gewonnen hat. Hieraus aber, oder, wie es kurz zusammenfassend ausgedrückt wird, daraus, daß sie in dem vorher näher bestimmten Sinne Christi sind d. h. Christo angehören (Rm 8, 9; 1 Kr 3, 23), folgt auch unmittelbar (*ἄρα*) [v. 29], daß sie Abr.'s Geschlecht, d. h., wie die unverbunden, als Apposition sich anschließenden Worte sagen, daß sie verheißungsmäßige Erben sind.[66]) Nicht das Geschlecht Abr.'s nennt Pl die Gal., freilich auch nicht ein Abrahamsgeschlecht, als ob es mehrere solche gäbe, sondern sagt von ihnen, welche einen Teil der aus Juden und Heiden gesammelten Christenheit ausmachen, daß sie an ihrem Teil sind, was von der Christenheit überhaupt gilt. Sie gehören zu dem *σπέρμα Ἀβρ.*, dem die Verheißung galt, und es entspricht nur dieser Verheißung, wenn man sie und wenn sie selbst sich als Erben ansehen d. h. nicht nur als inbegriffen und mitgemeint in dem Test., wodurch Gott das einheitliche Geschlecht Abr.'s zum Erben aller Güter eingesetzt hat, sondern auch als solche, die diesen Besitz angetreten haben cf 3, 14. 22. Es erübrigt[66a]) noch die Frage, inwiefern v. 26—29 den Satz zu begründen geeignet ist, daß die Juden, seit und sofern sie an Christus

[65]) v. 28 wird *ἅπαντες*, bei Pl sonst nur Eph 6, 13, eben deshalb trotz schwächerer Bezeugung (א A B[3]) statt *πάντες* zu lesen sein; ferner mit den meisten *εἷς* statt *ἕν*, was G, alle Lat. und einzelne griech. Citate bezeugen; endlich *ἐν Χρ. Ἰ.* (so, nur umgestellt *Ἰ. Χρ.*, auch Aphr. p. 429, Ephr., S[1]), wofür A א* (dieser mit Tilgung eines urspr. geschriebenen *ἐν* davor) *Χριστοῦ Ἰησοῦ* bieten, offenbare Angleichung an *Χριστοῦ* v. 29. Umgekehrt haben D*G und die meisten Lat. (nicht r Vulg) v. 29 *ὑμεῖς* (mit oder ohne *πάντες*) *εἷς* (oder *ἕν*) *ἐστε ἐν Χρ. Ἰ.*, Angleichung an v. 28.

[66]) Wie *Ἀβρ.* ist auch *κατ' ἐπ.* durch Voranstellung vor den dadurch näherbestimmten Begriff betont. Auch die Nichtjuden unter den Lesern sind keines geringeren Ahnherrn Nachkommenschaft als Abr.'s, und nicht alle Juden, sondern die Christen sind Erben *κατ' ἐπ.* Letzteres ist nicht Adverb zu *κληρονόμοι* sc. *ἐστέ*, was den Artikel vor *ἐπ.* und Wiederholung der Kopula erfordern würde, sondern Attribut zu *κληρονόμοι*, wie *καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν* 1 Kr 12, 31, *υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει* Rm 1, 4 und anderes mehr bei Pl. — Ein *καί* vor *κατά* konnte zwar leicht ausfallen, hat aber zu starke Zeugnisse gegen sich.

[66a]) Den Recensenten im Theol. Jahresber. 1906 S. 128 erlaube ich mir auf M. Heyne's Deutsches Wörterb. I, 825 zu verweisen.

gläubig geworden sind, nicht mehr dem Gesetz als ihrem Pädagogen unterstehen. Die Beweiskraft von v. 26—29 für v. 25 beruht jedenfalls nicht auf dem Gedanken, daß die jüdischen Christen durch Glauben und Taufe Gottes Söhne geworden sind. Denn erstens widerspricht die Eigenschaft als Sohn durchaus nicht der Unterstellung unter einen vom Vater bestellten Pädagogen; im Gegenteil: nur seinem Sohn gibt der Vater einen Pädagogen. Höchstens von dem erwachsenen Sohn könnte man sagen, daß es sich mit dieser seiner Eigenschaft nicht vertrage, länger noch von einem Pädagogen gegängelt zu werden. Aber davon, daß die jüdischen Christen durch Glauben oder Taufe zu Erwachsenen herangereift seien, ist hier keine Silbe zu lesen cf dagegen 4, 1 ff. Zweitens wäre nicht einzusehen, was die Tatsache, daß die teilweise, ja vorwiegend aus dem Heidentum hergekommenen Gal. Gottes Söhne geworden sind, dafür beweisen soll, daß die jüdischen Christen ferner nicht mehr als Knaben dem Pädagogen unterstellt werden können. Drittens ist das den Gal. zugesprochene Prädikat der Gottessohnschaft nur einmal v. 26 flüchtig berührt; es ist nur ein Hilfsbegriff für den Gedanken, daß sie sämtlich eine in Christus zusammengefaßte Einheit bilden; und ebenso bildet ihre Bezeichnung als Abr.'s Geschlecht v. 29 nur die Brücke zu der Aussage, daß sie der Verheißung gemäß Erben Gottes geworden sind. Auf diesen Grundgedanken von v. 26—28 beruht die Beweiskraft dieses Abschnitts für die Behauptung von v. 25. Daß die Funktion des Pädagogen von beschränkter Dauer sei, liegt im Begriff des als Gleichnis benutzten Verhältnisses, und dasselbe war ohne Bild v. 19 gesagt. Auch die Frage, bis wann dieses Verhältnis bestehen, wodurch und womit es sein Ende finden solle, ist bereits vorher in mannigfaltiger Weise beantwortet. Die Verheißung oder das Test. setzte nicht alle beliebigen Nachkommen Abr.'s zum Erben ein, sondern ein einheitliches Geschlecht Abr.'s v. 16. Nicht eher, als dieses σπέρμα vorhanden ist, aber auch sofort, nachdem es vorhanden ist, konnte und sollte das Testament vollstreckt, dem Erben das Erbe eingehändigt werden v. 19. Der durch Gottes Test. ernannte Erbe ist Christus v. 16, aber nicht in dem Sinne, daß dieser die ihm als Erbschaft zufallenden Güter für sich behalte, sondern so, daß er die durch Glauben ihm verbundenen Menschen als Miterben daran teilhaben lasse v. 22. Insbesondere war in dem Test. die Verheißung enthalten, daß alle Völker an den zunächst dem Abr., schließlich aber seinem Geschlecht zugedachten Gütern Anteil empfangen sollen und zwar durch Vermittlung Abr.'s und seines Geschlechtes v. 8. 14. Alles dies liegt jetzt als vollendete Tatsache vor und wird den Gal. aus ihrer eigenen Erfahrung v. 26—29 nachgewiesen. Der erste und eigentliche Erbe, Christus, ist da; er ist den Gal. gepredigt und

von ihnen im Glauben aufgenommen. Die durch den Glauben ihm verbundenen, durch die Taufe ihm einverleibten Gal. bilden einen einzigen Körper, eine einzige Person, eine in Christus geeinigte Gemeinde, in welcher alle trennenden Unterschiede und Gegensätze der Nationalitäten, der Stände und der Geschlechter ausgeglichen sind; der Stand der Gemeinde, wie er zur Zeit der Gesetzgebung war v. 19 f., ist überwunden. Damit ist aber auch schon gesagt, daß die Verheißung des durch Abr. und sein Geschlecht vermittelten Segens zu den Heiden gelangt und an ihnen erfüllt sei; denn die Gal. sind zum größeren Teil Heiden und haben ebenso wie die unter ihnen vorhandenen Juden und die vor ihnen zum Glauben gekommenen Christen aus Israel den Geist, den Anfang und das Angeld aller Güter Gottes empfangen v. 2—5. 14 und haben mit jenen zusammen die verheißene Erbschaft angetreten v. 28. So gewiß es unzulässig und undenkbar ist, daß ein Sohn, welcher fähig geworden und befunden ist, die väterliche Erbschaft anzutreten, noch unter der beengenden Obhut eines Pädagogen stehe, so gewiß folgt aus dem gegenwärtigen Bestand der Christenheit, wie er beispielsweise an den gal. Gemeinden nachgewiesen ist, daß Pl und die gleich ihm unter dem mos. Gesetz großgewordenen jüdischen Christen nicht mehr diesem Pädagogen untergeben sind, *quod erat demonstrandum*.

Hiemit sind bereits Gedanken hervorgerufen, welche nun 4, 1—7 (oder —11) zur Ausführung kommen. Der Begriff *κληρονόμοι* 3, 29 bietet die ungesuchte Veranlassung, noch einmal auf die 3, 15—18 vollzogene Vergleichung der patriarchalischen Verheißung, welche in 3, 19—29 nicht weiter verfolgt, sondern durch andere Bilder und Gleichnisse verdrängt worden war, zurückzugreifen. [v. 1] Die aus Juden und Heiden gesammelte gal. Kirche besteht wie die gesamte Christenheit aus lauter Erben in dem Sinne, daß sie in den Besitz der ihnen zugedachten Güter eingetreten sind, deren grundlegenden Anfang sie empfangen haben (3, 2. 5. 14). Blickt man aber von dieser Gegenwart in die Zeit zurück „ehe der Glaube kam“ (3, 23) oder ehe der eigentliche Erbe Christus kam (3, 16. 19), so ergibt sich doch ein bedeutender Unterschied zwischen den geborenen Juden unter ihnen und in der übrigen Christenheit einerseits und den Heidenchristen andrerseits. Abgesehen davon, daß jene unter dem Gesetz standen, diese nicht, hatten sie auch eine verschiedene Stellung zu den Erbgütern, die sie jetzt gemeinsam besitzen. Zu Erben designirt waren die Heiden schon durch das dem Abr. gegebene Testament (3, 8. 14. 29). Den Juden aber galt diese Verheißung nicht nur in erster Linie (AG 2, 39; 3, 25; Rm 15, 8), sondern sie hießen und waren auch bereits vor der Sendung Christi Söhne Gottes (Deut 32, 19 cf Bd I[4], 207) und waren als solche Besitzer sehr wesentlicher Güter, welche den

Heiden fehlten, Güter, welche mindestens eine Vorausdarstellung der durch Christus zur vollen Wirklichkeit gebrachten Heilsgüter sind (Rm 9, 4; Eph 2, 12; Mt 8, 12). Waren sie nicht schon Erben in demselben Sinn, in welchem nach der vorigen Darlegung die Christen und besonders die heidnischen Christen erst durch Christus, durch den Glauben an ihn und die Taufe auf ihn Erben geworden sind? So werden die Gal. gefragt, und diese Frage werden ihre Verführer bejaht haben. Sie folgerten daraus, daß die Gottessohnschaft und der Besitz des Erbgutes sich sehr wohl mit der Gebundenheit an das Gesetz vertrage, ja untrennbar damit verbunden sei. Dieser Gegensatz veranlaßt den Apostel, das Verhältnis der Judenchristen zum Gesetz vor und nach ihrer Bekehrung zum Christenglauben 4, 1 ff. unter einem neuen Gleichnis darzustellen, welches nicht mit dem in 3, 24 zusammengeworfen werden darf. Dort dient als Gleichnis der heranwachsende Knabe, welchen der lebende Vater der Obhut eines Pädagogen anvertraut; hier der unmündige Sohn, welcher nach dem Tode des Vaters nicht sofort das Recht der freien Verfügung über sein ererbtes Vermögen besitzt. Der zu dieser neuen Vergleichung überleitende Begriff ist, wie gesagt, *κληρονόμος* 3, 29; 4, 1 und zwar in dem vorher erörterten Sinn.[67]) Wer hiegegen geltend machen mag, daß Gott nicht stirbt und nicht gestorben ist, müßte gegen den ganzen, ja nicht erst von Pl erfundenen Komplex bildlicher Vorstellungen, welchen die Wörter Sohn, Erbe, Erbschaft, Testament Gottes uns darbieten, einen vergeblichen Protest erheben (s. oben S. 163 ff.). Und wenn man aus diesen und anderen Gründen das Gleichnis dahin versteht, daß es sich um den unmündigen Sohn eines noch lebenden Vaters handle, so setzt man sich nicht nur mit dem Zusammenhang der Gedanken von 3, 15 an, sondern auch mit dem klaren Wortlaut von 4, 1 f. in Widerspruch. Mit einem *λέγω δέ* leitet Pl nicht wie mit *τοῦτο δὲ λέγω* 3, 17 die Erklärung der Meinung eines bereits ausgesprochenen Satzes ein, fügt aber doch eine durch das Wort *κληρονόμοι* und seine Anwendung auf die gal. Christen 3, 29 veranlaßte Erläuterung hinzu, welche lautet: „Solange als der Erbe ein Kind ist, unterscheidet er sich in nichts

[67]) Die Meinung von Conrat S. 208, daß Pl zwischen dem Erwerb der Erbschaft *ex testamento* (3, 15—29) und *ex lege* (4, 1—7) scharf unterscheide, ja diese beiden Erwerbsarten sogar einander gegenüberstelle (!), leuchtet nicht ein. Schon 3, 15—29 finden wir den Gedanken „weil Sohn, darum Erbe“, *ex lege*. Christus, der eigentliche Erbe, ist leiblicher Nachkomme Abr.'s (Rm 9, 5), und daß die Heidenchristen oder die Gal. ohne Unterschied Söhne Gottes (3, 26) und Abr.'s Nachkommen und Erben (3, 29) durch Adoption geworden sind, ist gerade hier nicht gesagt. Andrerseits weist 4, 2 (*ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*) deutlich auf die freie testamentarische Verfügung des Vaters, also *ex testamento*. [Eger, Rechtsgeschichtl. S. 35 f. weist nach, daß derartige Angaben über den Endtermin der Vormundschaft gerade in hellenist. Testamenten häufig sind.]

von einem Sklaven, während (obwohl) er ein Herr aller (Güter) ist,[68]) sondern steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu dem vom Vater vorher festgesetzten Termin." Entscheidend für die hiemit beschriebene Lage des Erben ist κύριος πάντων ὤν. Mag der Vater bei Lebzeiten seinem zum Erben bestimmten Sohn einen Teil seiner Güter zum Geschenk machen oder ihm die Nutznießung und freie Verfügung darüber einräumen, so wird er erstens nicht einem νήπιος diese Stellung zu seinem zukünftigen Erbbesitz geben, und zweitens würde dadurch der Sohn weder in der Theorie noch in der Praxis ein Herr a l l e r Güter werden, sondern höchstens eines Teils des Familienbesitzes. Er selbst steht unter der *patria potestas*, falls er nicht förmlich emancipirt wird, und der Herr und Eigentümer des nicht an den Sohn überlassenen Vermögens, nach altrömischem Recht des gesamten Vermögens mit Einschluß des etwaigen *peculium* des Kindes, bleibt der Vater. Der hier vorgestellte Erbe ist also ein solcher, dem nach dem Tode des Vaters die Erbschaft zugefallen ist, der aber bis zu einem bestimmten Zeitpunkt noch kein Recht freier Verfügung über sein Erbgut hat und daher, selbstverständlich nur was Freiheit der Verfügung über sein Eigentum und überhaupt Unabhängigkeit des Handelns anlangt, nicht anders wie ein Sklave gestellt ist. Die Personen, unter deren Verwaltung sein Vermögen steht und welchen er selbst in rechtlicher Beziehung unterstellt ist, sind ziemlich unbestimmt bezeichnet. Ist unter ἐπίτροπος [v. 2] nach altem griechischen Recht und Sprachgebrauch der Vormund des Minderjährigen zu verstehen,[69]) so entspricht es einigermaßen dem *tutor* nach römischem Recht und diente später als regelmäßige Übersetzung dieses Worts; doch entspricht es ihm nicht genau, da die Funktion des *tutor* mit dem Eintritt der Geschlechtsreife des Mündels ihr Ende erreichte. Nach diesem Zeitpunkt trat unter Umständen auf Verlangen des Mündels, erst seit Marc Aurel vorschriftsmäßig, in mancher Beziehung an Stelle des *tutor* ein von der Obrigkeit bestellter *curator*.[70]) Der Plural ἐπίτροποι könnte mit Rücksicht darauf

[68]) Offenbar unrichtig S[1]: „ist nicht abgesondert von den Knechten, während er ein Herr ihrer aller ist". Da kein maskuliner Plural vorangeht, kann πάντων nur Neutrum sein.

[69]) Herodot IV, 147; IX, 10; Thuc. II, 80, 6. In diesem Sinn ist es in hebr. und aram. Zusammenhang bei den Juden ein sehr gebräuchliches Fremdwort gewesen cf Krauß, Lehnwörter II, 104, wie auch in der hier nicht in Betracht kommenden Bedeutung Finanzbeamter eines vornehmen Mannes (Mt 20, 8) oder Fürsten (Lc 8, 3) oder des Kaisers, gelegentlich in Verbindung mit Verwaltung einer kleineren Provinz, wie Palästina = lat. *procurator* cf Schürer I[3], 455. Im Midrasch r. zu Deut 32, 1 cf mit 4, 26 werden Himmel und Erde mit zwei ἐπίτροποι verglichen, die ein König seinem Sohn bestellte [ἐπίτροπος als Bezeichnung für den Vormund sehr oft in den Papyri s. Eger, Rechtswörter S. 105].

[70]) In der lat. Bibel ist ἐπίτροποι hier durch *curatores* (d Abstr Vict.),

gebraucht sein, daß nach römischem Recht der Vater durch Testament mehrere *tutores* ernennen konnte. Wahrscheinlicher ist, daß Pl, wenn er überhaupt die den Griechen von Haus aus fremde Unterscheidung zwischen *tutor* und *curator* berücksichtigt hat, beide unter dem Namen von *ἐπίτροποι* zusammengefaßt hat (s. A 69). Neben ihnen sind *οἰκονόμοι* untergeordnete Angestellte, welche in Ausführung höherer Befehle die Verwaltung des Vermögens oder einzelner Zweige desselben zu führen haben, *actores*, *agentes*. Die Grenze der Zeit, für welche der negative Satz von v. 1 und der entsprechende positive Satz von v. 7 gilt, bildet einerseits der Zeitpunkt, in welchem der Erbe aufhört ein *νήπιος* zu sein, andrerseits die *προθεσμία τοῦ πατρός* d. h. der vom Vater hiefür festgesetzte Termin.[71]) Dies setzt voraus, daß die an sich dehnbare erste Zeitbestimmung durch den Vater im Testament, wenn er ein solches hinterläßt, genauer bestimmt werden kann oder auch genauer bestimmt zu werden pflegt. Beides entspricht nicht dem römischen Recht, soweit man es kennt. Die *tutela* erstreckt sich nur auf *impuberes*, nach gemeiner Regel bis zum 14. Lebensjahr, die eventuell nachfolgende *cura* auf die Zeit bis zur Großjährig-

---

procuratores (r Aug. Pseudocypr. de aleat. 3) und wohl zuletzt erst durch *tutores* (g Hier. Vulg) übersetzt worden, *οἰκονόμοι* stets durch *actores*. Über den Unterschied von *tutor* und *curator* cf Dernburg, Pandekten I, 119 f.; III, 75, 81 f.; Windscheid-Kipp, Pandekten III, 111 ff.; über Verwirrung bei der Übertragung der römischen Rechtsbegriffe auf hellenistisches Gebiet s. Mitteis S. 154 ff., 217 ff., speziell in bezug auf die Nichtunterscheidung von *tutor* und *curator* s. das syr.-röm. Rechtsbuch, bearbeitet von Bruns und Sachau I S. 6. 12 § 7. 8. 34, besonders die Anm. von Bruns II, 185. Der syr. Jurist hat sowohl das griech. *ἐπίτροπος* als das lat. *curator* beibehalten. S[1] hat Gl 4, 2 nur das erstere, für *οἰκονόμοι* aber den gleichen syr. Ausdruck wie 1 Kr 4, 1 und sonst. [Eger glaubt auch deshalb auf hellenist. Recht schließen zu sollen, weil der röm. *curator impuberis* erst für die Zeit nach Pl belegt ist. Auch erscheint er in röm. Quellen nur in Ausnahmefällen, während Pl die *οἰκονόμοι* als regelmäßig vorhanden hinstellt. Nach Eger gibt es z. Zt. keinen Beleg dafür, daß *οἰκονόμος* Übersetzung für das röm. Rechtswort *curator* sei; er deutet sie wie oben im Text als unter Aufsicht der *ἐπίτροπος* tätige Vermögensverwalter. S. 107 f.]

[71]) Die Beispielsammlung bei Wettstein wäre namentlich aus den Papyri stark zu vermehren, in welchen *προθεσμία* meistens Zahlungs- oder Lieferungstermin heißt. Beachtenswert scheint Berl. äg. Urk. nr. 919, 13, wo es sich um Erbschaftssachen handelt, leider aber *προθ.* nur unsicher zu lesen ist. — In dem Testament eines ägyptischen Priesters vom J. 155 p. Chr. (nr. 86), bei dessen Aufzeichnung der Testator wegen Unkunde der (griechischen) Schrift sich durch einen anderen, der griech. Sprache und Rechtschreibung auch nicht sonderlich kundigen Ägypter vertreten lassen muß, bestimmt der Testator l. 18 f. für seine beiden noch unmündigen (*ἀφήλικες*) Söhne „seinen echten Freund" Pabus als *ἐπίτροπον καὶ ἐπιτροπεύοντα(ι) αὐτῶν, μέχρι ἐὰν ἐν τῇ νόμῳ* (für *ἐν τῇ ἐννόμῳ*) *ἡλικείᾳ γένονται* (sic). Zu *ἀφῆλιξ* und der notwendigen Emendation cf Phryn. ed. Lobeck p. 84. Dieselbe Bezeichnung des Termins l. 22, wo von der alsdann abzulegenden Rechenschaft des Epitropos die Rede ist. Es gibt also eine

keit. bis zu vollendetem 25. Lebensjahr.[72]) Der Vater hat keine Möglichkeit, durch testamentarische Verfügung etwas daran zu ändern: den *curator* kann er nicht einmal ernennen.[73]) Pl berücksichtigt also hier Rechtsbräuche, welche allem Anschein nach nicht dem römischen Recht entsprechen, welche aber den Gal. ebenso wie ihm selbst bekannt gewesen sein, bei ihnen gegolten haben müssen. Das darf um so weniger befremden, als gerade die erbrechtlichen Gewohnheiten zu allen Zeiten der uniformirenden Tendenz eines Reichsrechts besonders zähen Widerstand geleistet haben, und als nachweislich das römische Recht um jene Zeit noch lange nicht die nach Landschaften, Völkern und Städten mannigfaltig gestalteten Rechte in dieser Beziehung verdrängt hatte.[74]) — Das richtige Verständnis der Anwendung des Gleichnisses in v. 3—5 hängt wesentlich davon ab, mit wem Pl sich hier in ἡμεῖς zusammenfaßt. Jedenfalls nicht das ganze Menschengeschlecht (Hier.): denn von diesem gelten jedenfalls nicht die beiden Sätze v. 5. Aber auch nicht die als eine ununterbrochene Einheit vorgestellte Gemeinde aller Zeiten, welche vor Christus das Volk Israel war, seit Christus die aus Heiden und Juden gemischte Gemeinde ist (Hofm.); denn abgesehen von der Unnatürlichkeit und Unerhörtheit eines „wir" von so abstraktem Inhalt, ist doch jedenfalls der Empfang der υἱοθεσία v. 5 nicht Umgestaltung einer Korporation, sondern Erlebnis einzelner Personen. Eher wäre denkbar, daß Pl nach dem Hinweis auf die Erfahrung

---

durch das Gesetz vorgeschriebene Altersgrenze für die Bevormundung; die zweimalige umständliche Erwähnung derselben scheint aber doch vorauszusetzen, daß der Vater nicht unbedingt hieran gebunden war, sondern sie entweder verkürzen oder verlängern konnte. — Die Stelle des Gaius inst. I, 55, aus welcher man im Zusammenhalt mit I, 189 hat schließen wollen, daß bei den Galatern der Vater das Recht gehabt habe, nicht nur den Vormund im Testament zu bestimmen, sondern auch die Dauer der Vormundschaft zu bestimmen, sagt nur, daß bei den Gal. die *patria potestas* ähnlich ausgedehnt sei, als bei den Römern; daß aber bei den Römern damit das in Rede stehende Recht verbunden war, sagt weder Gaius, noch eine andere Rechtsquelle. Um so entschiedener ist die an sich gewagte Frage von Conrat S. 223 zu verneinen, ob Gaius etwa „seine Notiz aus unserem ihm durch einen Christen bekannt gewordenen Text aus dem Gl ableite".

[72]) Obwohl νήπιος gelegentlich den Gegensatz zu ἀνήρ 1 Kr 13, 11 oder zu τέλειος 1 Kr 2. 6; 3, 1 bildet, heißt es doch nicht minorenn, entspricht auch nicht genau dem römischen *impubes*. [Über Eintritt der Mündigkeit nach attischem Recht vgl. Hoeck, Hermes 30, 347 ff.]

[73]) Instit. I, 23, 1 *curator testamento non datur.*

[74]) Mitteis S. 107 konstatirt aus Philostr. vita Apoll. I, 13, daß gegen Ende des 1. Jahrh. zu Tyana in Kappadocien der 20jährige noch unter ἐπιτροπεία stand, der 23jährige nicht mehr, cf auch Ramsay p. 391 ff. — Es ist bemerkenswert, daß kein Ausleger der alten Kirche über die juristischen Voraussetzungen der Stelle Erwägungen angestellt hat. Auch Hier. p. 447 erinnert nur flüchtig an die *Romanae leges,* welche mit dem 25. Jahr die Minderjährigkeit endigen lassen.

der vorwiegend heidnisch geborenen Gal. in 3, 26—29 hier ähnlich wie 3, 14[b] die gesamte Christenheit abgesehen von dem Unterschied zwischen Juden und Heiden verstanden haben wollte, und die Rückbeziehung auf unsere Stelle in v. 9, wo offenbar von den aus dem Heidentum hergekommenen Lesern die Rede ist, könnte diese Deutung zu begünstigen scheinen. Sie ist aber ebenso unverträglich mit dem Gleichnis v. 1 f. wie mit der geschichtlichen Aussage v. 4 f. Erben in dem mehrfach erörterten Sinn, geborene Söhne Gottes, welche als solche bereits *κύριοι* aller von Gott seiner Gemeinde zugedachten Güter sind und nur ihres unmündigen Alters wegen noch unter Vormundschaft gehalten werden, noch nicht das Recht freier Verfügung über ihr Eigentum haben, waren die Heidenchristen keineswegs, ehe sie Christen wurden. Die *κληρονόμοι νήπιοι* sind ebenso wie die unter dem Pädagogen stehenden Knaben in 3, 24 nur die jüdisch geborenen Christen, ehe sie gläubig wurden. Und nur auf sie paßt die Beschreibung des Zwecks und Erfolges der Sendung Christi, wodurch dem Stand der *κληρονόμοι νήπιοι* ein Ende gemacht wurde: die Loskaufung derer, welche bis dahin unter dem Gesetz gestanden hatten v. 5, cf 3, 13. Ehe Christus und „ehe der Glaube kam“, glichen sie, wie schon 3, 23—25 gesagt war, minderjährigen Söhnen, oder, wie es jetzt heißt, unreifen Kindern und waren als solche wie Sklaven gehalten (cf v. 1 und Rm 8, 15) ohne Freiheit in der Betätigung ihrer latenten Gotteskindschaft und in der Verfügung über die ihnen gehörigen Besitztümer. Sie „waren geknechtet unter die Stoffe oder Bestandteile der Welt“.[75]) Schon durch die

---

[75]) Nur manche Lat. d r, Abstr Vict. Hier. (nicht g Aug. Vulg) haben *huius mundi.* — Zu *στοιχεῖα* cf die gelehrte Untersuchung von Diels, Elementum, eine Vorarbeit zum griech. und lat. Thesaurus 1899, worin nur gerade das S. 50 ff. über den christlichen Gebrauch Gesagte am wenigsten befriedigt. Cf dagegen Einl § 27 A 5 [vgl. Philo de vita cont. 1 p. 472 M: die Heiden als *τὰ στοιχεῖα τιμῶντες, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ*]. Erst in der Zeit nach Pl ist *τὰ στοιχεῖα* als Bezeichnung der Gestirne, besonders der Planeten, in der Literatur nachzuweisen, mit dem Attribut *οὐράνια* Just. ap. II, 5, ohne dieses dial. 23; Theoph. ad Aut. II, 14 (cf I, 6 *οὐράνια* ohne *στοιχεῖα*, I, 4 Sonne, Mond und Sterne sind *στοιχεῖα* Gottes, I, 5 die Sonne ist ein kleinstes *στοιχεῖον*); Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 2; noch nicht deutlich unterschieden von den gewöhnlich sogen. Elementen Epist. ad Diogn. 7, 2 cf 8, 2, ebenso Clem. hom. 10, 9. 25 cf 5, 10; 6, 3. 5. 13. Daß Pl Gl 4, 3; Kl 2. 8. 20 und also auch Gl 4, 9 das Wort nicht in diesem Sinn gebraucht, sondern die materiellen Bestandteile der Welt und diese selbst als materielle versteht, folgt 1) aus dem Zusatz *τοῦ κόσμου*. Es bedeutet in dieser Verbindung nichts anderes als *τὰ στ. τοῦ παντός* bei Philo de caritate 3 (woneben die beiden Hauptteile, Himmel und Erde, noch besonders genannt werden), ein aus Plato Tim. p. 48 B entlehnter Ausdruck; 2) daraus, daß Kl 2, 20 *στ. τοῦ κ.* im Vordersatz offenbar synonym mit *κόσμος* im Nachsatz gebraucht und überdies die Befreiung von der ersteren ganz ähnlich wie Gl 6, 14 die Loslösung von der Welt beschrieben wird. Dasselbe ergibt sich 3) aus dem Zusammenhang beider Briefe. Im Kl waltet der Gegensatz

Verbindung mit *τοῦ κόσμου* ist gesichert, daß hierunter weder die Buchstaben, noch die *elementa* und *rudimenta* der Religion und Religionserkenntnis, noch auch speziell die sogen. Himmelskörper, die Gestirne, oder gar die Engel als Geister, welche die Gestirne beseelen und regieren, zu verstehen sind, sondern die Stoffe und stofflichen Einzeldinge, aus welchen die Welt besteht, die Welt selbst, sofern sie aus solchen besteht. So wenig man darum, weil im Gleichnis von einem einzigen *κληρονόμος* und *νήπιος* die Rede ist, fordern kann, daß in dem damit verglichenen Verhältnis ein Einziger das dem *νήπίος* entsprechende Subjekt sei, so wenig ist daraus, daß im Gleichnis die Vormünder und Verwalter Personen sind, zu folgern, daß dies auch von den *στοιχεῖα* gelten müsse, wogegen schon die Erinnerung genügt, daß doch auch das Gesetz trotz seiner Bezeichnung als Pädagog 3, 24 keine Person ist. Der Vergleichungspunkt liegt in dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* = *δεδουλῶσθαι*, in der Abhängigkeit von Mächten, welche tiefer stehen

---

ob zu einer naturphilosophisch asketischen Richtung, welche vor allem durch Enthaltung vom Genuß bestimmter Speisen und Getränke und der Berührung gewisser Stoffe und Gegenstände, daneben auch durch Beobachtung bestimmter Zeiten Heiligung anstrebte. Das am stärksten hervortretende Moment hat mit den Gestirnen und ihrem Lauf nichts zu schaffen. Ebenso verkehrt ist es, aus Gl 4, 9f. zu schließen, daß es sich dort und 4, 3 ausschließlich oder hauptsächlich um diese handele. Nur weil die Gal. mit der Beobachtung heiliger Zeiten den Anfang ihrer Unterwerfung unter das Gesetz gemacht hatten, nennt Pl das einzelne Stück. Die das ganze jüdische und auch heidnische Kultusleben umfassende Beschreibung 4, 3. 9 verträgt diese Verengerung nicht (s. oben im Text), also auch nicht die Bedeutung von *τὰ στ.* = Gestirne. 4) Daß Pl vielmehr die ganze stoffliche Welt meint (cf 2 Pt 3, 10. 12; Sap 7, 17 *σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων*, 19, 18ff., auch Athenag. suppl. 16 in Anlehnung an Gl 4, 9 = *ὁ κόσμος*), ergibt sich auch aus dem Gegensatz, welchen die Befreiung durch den von Gott her in die Welt gesandten Sohn und vor allem durch den in die Herzen gesandten Geist (4, 4—6) zu der Knechtung unter die *στοιχεῖα* bildet. Der Geist als solcher bildet zu den *στοιχεῖα*, mit Einschluß der am Himmel sichtbaren als zu *σώματα*, die aus *σάρξ* bestehen (1 Kr 15, 39ff.), einen ausschließenden Gegensatz cf oben S. 144 zu 3, 3. Ganz unmöglich aber ist für Pl der Gedanke, daß er vor seiner Bekehrung mit allen frommen Israeliten unter die mit den Gestirnen mehr oder weniger identificirten Astralgeister geknechtet gewesen sei, oder gar, wie das alte „Kerygma des Petrus“ behauptet, daß die Juden überhaupt Engel und Erzengel göttlich verehrt haben (bei Clem. str. VI, 41 *λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ*). Diese unwahre Behauptung ist keineswegs, wie auch Diels S. 51f. wieder urteilt, ein Zeugnis dafür, daß man die *στοιχεῖα* bei Pl von jeher so verstanden habe, sondern beruht auf einem groben Mißverständnis der gewissen judenchristlichen Irrlehrern Kl 2, 18 nachgesagten *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*. Es ist nicht einmal deutlich, ob der mit dem Judentum sehr unbekannte Verfasser dabei überhaupt an Kl 2, 8. 20; Gl 4, 3. 9 mitgedacht hat cf Einl § 27 A 6. Wenn Pl an diesen Stellen Engeldienst gemeint hätte, würde er damit behaupten, daß der von Gott im Gesetz vorgeschriebene Kultus Götzendienst gewesen sei cf Rm 1, 25 (Ap 19, 10).

als der wie ein Sklave ihnen Unterworfene. Ebensowenig ist daraus, daß v. 5 cf 3, 24 f. das *ὑπὸ νόμον εἶναι* an die Stelle der knechtischen Abhängigkeit von den *στοιχεῖα τ. κ.* tritt, zu folgern, daß diese mit jenem identisch seien. Es folgt nur, daß mit der Unterstellung unter das Gesetz auch die Unterwerfung unter die *στοιχεῖα* gegeben sei.[76]) Das mosaische Gesetz bindet die Religion oder doch alle Betätigung derselben im Leben an die Stoffe und stofflichen Dinge, aus welchen die Welt besteht. Nicht nur die Festordnung ist durch den Mondlauf, die Sabbathfeier vom Abend bis zum Abend durch den Stand der Sonne bedingt, die sämtlichen Speiseverbote und Reinigkeitsgebote, die Opfergesetze und sonstigen Kultusvorschriften bezogen sich auf materielle Gegenstände, bestimmte Örtlichkeiten, Zeiten, körperliche Zustände und dergleichen, waren also *δικαιώματα σαρκός* Hb 9, 10 s. oben S. 144 zu 3, 3. Damit war eine Unfreiheit des religiösen Lebens gegeben, welche um so drückender werden mußte, je mehr man in Israel den Schwerpunkt der Religion in das Gesetz verlegte und durch immer genauere Bestimmung und pünktlichere Erfüllung seines Buchstabens den spezifischen Charakter der israelitischen Volksgemeinde und Religion glaubte sichern zu müssen. Es ergab sich gerade für die Frommen ein Zustand der Belastung und Gedrücktheit, welchen allerdings nur der als höchst unbefriedigend erkannte, welcher sich die innere Freiheit von diesem Joch, wie Jesus, bewahrt oder sie, wie die an ihn Gläubigen, durch ihn gewonnen hatte.[77]) Den Offenbarungscharakter des Gesetzes und die Pflichtmäßigkeit seiner Beobachtung seitens der Israeliten vor Christus hat Pl hiemit keineswegs beanstandet, was ja auch in dieser Auseinandersetzung mit dem gesetzlichen Judenchristentum und mit Gemeinden, die dazu neigten, eine unglaubliche Unvorsichtigkeit gewesen wäre. Die Gebundenheit Israels an die *στοιχ. τ. κ.* hütet er sich wohl, ein *δουλεύειν τοῖς στοιχ. τ. κ.* (4, 9), geschweige denn ein *λατρεύειν* zu nennen, was ihm als ein verabscheuungswürdiger Götzendienst gilt cf Rm 1, 25. Er spricht nur von einem zeitweiligen Geknechtetsein der Söhne Gottes, einer ihrem idealen Verhältnis zu Gott noch unangemessenen Stellung im wirklichen Leben. Nicht sie haben in Verkennung Gottes sich in diese Lage gebracht, sondern Gott. Es ist ja der Vater, welcher seinen Sohn und Erben für die Zeit seiner Minderjährigkeit unter Vormundschaft gestellt und in eine Lage gebracht

[76]) Sehr vergleichbar ist Rm 7, 1—3: die durch das Gesetz bewirkte lebenslängliche Gebundenheit der Frau an ihren Gatten ist zugleich eine Gebundenheit an das Gesetz, sofern es Ehegesetz ist.

[77]) Mt 11, 28—12, 12; 17, 24—27; 23, 4; AG 15, 10; Gl 5, 1. Andeutungen von dem Druck gerade auch der kleinen Gebote und der Unzulänglichkeit aller Gesetzeserfüllung fehlen auch bei den gleichzeitigen Rabbinen nicht s. Schlatter, Jochanan S. 37. 41 f. 72—75.

hat, welche sich kaum von der eines Sklaven unterscheidet; und in der Unreife des Kindes ist es begründet, daß es nach dem Willen des Vaters eine Zeit lang in dieser Lage verharren mußte. Auch die Dauer dieser Zeit hat der Vater im voraus bestimmt, selbstverständlich nach seinem Urteil darüber, wann das Kind diejenige Reife erlangt haben werde, welche es in Stand setzt, der Bevormundung entnommen und in den Vollbesitz der Rechte und Güter des Sohnes und Erben versetzt zu werden. Dem *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* entspricht das *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.* (v. 4) In dieser Verbindung cf Eph 1, 10 kann *πλήρωμα* nicht das sein, was etwas anderes wie ein leeres Gefäß füllt oder, sofern dieses ohnedies zwar nicht schlechthin leer, aber doch noch nicht voll und vollständig ist, bis zum Rande füllt und ergänzt,[78]) sondern die Fülle, den vollen Bestand, das Vollmaß des im Genitiv damit verbundenen Begriffs.[79]) Von dem damit bezeichneten Stand der Dinge kann man sagen, daß er gekommen, eingetreten sei. Daß dies nicht ein willkürlich bestimmtes, gleichsam in Jahreszahlen ausgedrücktes Zeitmaß ist, sondern daß die Länge dieses Verlaufs und der Eintritt seines Endpunktes von der inneren Entwicklung abhängt, welche Israel durchmachen sollte, liegt in der Vergleichung — das Kind sollte einen bestimmten Grad der Reife erlangen —, wird aber hier nicht weiter verfolgt, sondern nur betont, daß Gott dem Zustand der Unterworfenheit Israels unter die Stoffe der Welt, welche mit seiner Unterstellung unter das Gesetz gegeben war, von vornherein ein Ziel gesteckt und eine Grenze gesetzt hatte, und daß er, als Ziel und Grenze erreicht waren, etwas getan hat, was die Lage des Erben, sein Verhältnis sowohl zu den vorher ihn beherrschenden Mächten als zu Gott, seinem Vater von grund aus änderte. „Von sich aus sandte Gott seinen Sohn und zwar in der Art, daß dieser aus einem Weibe herkam und eben damit unter Gesetz kam“. Das im NT nur hier von der Sendung Christi statt des so viel häufigeren *ἀποστέλλειν* oder *πέμπειν* (Rm 8, 3) gebrauchte *ἐξαποστέλλειν* gibt die lebhafte Vorstellung einer Entsendung von dem Ort des Sendenden aus[80]) und setzte hier ebenso wie da, wo es von der Sendung des

---

[78]) So Mt 9, 16; Mr 6, 43; 1 Kr 10, 26; Ps 50, 12; Plato republ. 379e; auch Rm 13, 10. Es liegt *πληροῦν* c. acc. zu Grunde Mt 5, 17; 23, 32; Rm 13, 8.

[79]) So Rm 11, 12. 25; 15, 29 (der volle, ganze Segen Christi); Kl 2, 9; Eph 4, 13; Herodot III, 22 (80 Lebensjahre das äußerste Vollmaß, das dem Menschen beschieden ist). Bei einem Zeitbegriff liegt diesem Gebrauch des Substantivs das passive, aber neutrale *πληροῦσθαι* zu Grunde. Die Zeiten werden nicht von einem andern erfüllt, sondern erfüllen sich selbst, werden voll (Lc 21, 24; AG 7, 23. 30; 24, 27; Tob 8, 20, auch übertragen auf den erwarteten Endpunkt des bestimmten Zeitraums Lev 8, 33; Jo 7, 8; AG 2, 1), und das Ergebnis dieses Vorgangs ist *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, τῶν καιρῶν.*

[80]) Lc 20, 10 f.; 24, 49 (nachher *ἐξ ὕψους*); AG 7, 12; 9, 30; 17, 24;

Geistes (v. 6) oder eines Engels (AG 12, 11) gebraucht wird, voraus, daß der Entsandte vor der Sendung in der Umgebung des Sendenden sich befunden habe. Pl weiß es nicht anders, als daß Jesus vor seiner Sendung, d. h. wie das *γενόμενον ἐκ γυναικός* sagt, vor seiner Geburt *παρὰ τῷ θεῷ* (Jo 17, 5) oder *πρὸς τὸν θεόν* (Jo 1, 1) war. Nach Analogie der gleichen Aussage über den Geist (v. 6 cf 1 Kr 2, 11 ff.) darf man statt dessen vielleicht auch *ἐν τῷ θεῷ* sagen. Daß er dies aber in so ungewöhnlicher Weise ausdrückt, hat seinen Grund in dem Bedürfnis, die Eigenart der Gottessohnschaft des von Gott gesandten Christus im Unterschied sowohl von der v. 1—3 vorausgesetzten vorchristlichen als von der v. 5 behaupteten christlichen Gottessohnschaft der aus Israel stammenden Christen nicht unausgedrückt zu lassen.[81]) Jesus war Gottes Sohn auf grund davon, daß er bei Gott war, ehe er gesandt wurde, und er war es im ganzen Umfang seines Lebens unter den Menschen; denn seine Sendung als Sohn Gottes fällt ebenso mit seiner Geburt von einem Weibe zusammen, wie mit dieser seine Unterstellung unter das Gesetz.[82]) Warum aber hat Pl den Eintritt Jesu in

---

Gen 3, 23 (aus dem Paradies und von Gott hinweg); dasselbe sagt *ἀποστέλλειν* mit einer durch *ἐκ* oder *ἀπό* angeschlossenen Orts- oder Personbezeichnung Jo 1, 19; AG 10, 17 (v. l. *ὑπό*); 11, 11; 1 Pt 1, 12.

[81]) Anderer, stärkerer Mittel zu diesem Zweck bedient er sich Rm 8, 3 *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν*, 8, 29 *πρωτότοκον*, 8, 32 *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*. Cf Phl 2, 6 f.; Kl 1, 13 ff.

[82]) Daß die Part. Aor. hier nicht der Haupthandlung vorangehende, sondern mit ihr zusammenfallende Vorgänge bezeichnen (cf Blaß[5] § 339; zu Mt 16, 5 Bd I[4], 531 A 48 f.), folgt aus der Bedeutung von *ἐξαπέστειλεν*, welche verbietet, darunter eine dem Eintritt in die Welt und der Unterstellung unter das Gesetz erst nachfolgende Sendung oder Beauftragung zu verstehen. — Das sehr schwach bezeugte *γεννώμενον* (K, manche Lat. z. B. schon Cypr. test. II, 8 *natum*, bei Vict. mehrmals daneben *editum*) statt des ersten *γενόμενον* ist schwerlich aus dogmatischer Ängstlichkeit zu erklären, da man Mt 1, 18 sogar umgekehrt statt des urspr. *γέννησις* früh genug ein *γένεσις* eingeführt hat (Bd I[4], 71), sondern ergab sich leicht aus der naheliegenden Erwägung, daß das *γενέσθαι ἐκ γυναικός* eben nicht anders als durch ein *γεννᾶσθαι* sich vollziehe, vielleicht auch aus der Erinnerung an den 2. Artikel des Symbolums cf meine Schr. über das apost. Symb. S. 54. Dies hätte aber auch *γεννηθέντα* statt des, wie Photius (s. bei Tischd.) bemerkte, hier ganz unpassenden *γεννώμενον* an die Hand geben sollen. — Während Marcion die beiden für ihn unerträglichen Partizipialsätze strich (GK II, 431. 500 [Harnack, Marcion Beilagen 72]), scheinen die Valentinianer *διά* statt *ἐκ γυναικός* gelesen oder citirt zu haben cf Iren. I, 7, 2; Tert. de carne 20; Chrys. hom. 4, 3 in Matth.; Orig. fragm. apol. Pamph. (Migne 14, 1298); vollständiger erhalten, aber fälschlich auf Marcion mitbezogen durch seinen Abschreiber Hier. z. St. Zuviel wollte Pel. beweisen, wenn er unter Vergleichung von 1 Kr 11, 12 in *ἐκ γ.* statt *διὰ γ.* ausgedrückt fand, daß die Geburt Jesu nicht dem Naturlauf entsprochen habe, sondern eine schöpferische Tat Gottes sei. [Vollmer, Die alttestl. Zitate bei Pl S. 56 denkt zu v. 4 an eine mögliche Bezugnahme auf Jes 9, 6, welche Stelle im Targum des Jonathan (Schöttgen 745) durch *suscepit legem in se, ut observaret eam* wiedergegeben ist.]

menschliches Leben, nachdem er ihn als Hinaussendung von Gott her bezeichnet hat, außerdem noch als ein Herkommen, ein Hervorgehen aus einem Weibe beschrieben? Er kann das nicht in dem Sinn getan haben, in welchem der Mensch gelegentlich ein vom Weib Geborener genannt wird (Job 14, 1; Mt 11, 11), nämlich um an die Schwachheit menschlicher Natur zu erinnern; denn, abgesehen davon, daß man dann *γεννηθέντα* statt *γενόμενον* erwarten sollte, hat die befreiende Tat des Gottessohnes, welche als der Zweck seiner Sendung genannt wird, mit der Schwachheit menschlicher Natur nichts zu schaffen. Ebensowenig gilt das von seiner Unterwerfung unter das Gesetz. Nicht als schwacher Mensch, sondern als Israelit, als Abrahamssohn wurde er mit seiner Geburt dem Gesetz unterstellt. Es dient also *γενόμενον ἐκ γυναικός* lediglich zur Vervollständigung des *ἐξαπέστειλεν κτλ.* Sendung von Gott her und menschliche Geburt zusammen begründen das irdische Leben des dem Gesetz unterstellten Gottessohnes. Daß aber Pl die menschliche und israelitische Seite der Lebensentstehung Christi (cf Rm 9, 5 *Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*) lediglich als Herkommen oder Abstammen von einem Weibe und nicht als Erzeugung durch einen israelitischen Mann und Geburt durch ein israelitisches Weib bezeichnet, erklärt sich nur daraus, daß er von einem Manne, der Jesum erzeugt hätte, nichts weiß. Für einen solchen ist kein Raum neben Gott, seinem Vater, der ihn als seinen Sohn von einem Weib hat geboren werden lassen. Die Mutter Jesu ausdrücklich als *παρθένος* zu bezeichnen, hatte Pl hier ebensowenig Anlaß, wie sie mit Namen zu nennen; aber er hat hierüber kein anderes Wissen oder Meinen gehabt, als sein Schüler Lukas und — mag man Jo 1, 13 lesen, wie man will — der vierte wie der erste Evangelist. Auch daß Jesus als ein Israelit geboren wurde, brauchte nicht eigens ausgesprochen, sondern nur an die Folge erinnert zu werden, daß er mit seinem Eintritt in menschliches Leben zugleich in ein *εἶναι ὑπὸ νόμον* eintrat, also in dieselbe Lage, in welcher sich vor ihrem Gläubigwerden an ihn die befanden, in deren Namen Pl hier redet. Damit war auch gegeben, daß diesen zunächst sein Lebenswerk galt cf Rm 15, 8. Die gleich ihm dem Gesetz Unterstellten [v. 5] sollte er aus dieser Lage, die sie schließlich dem Fluch des Gesetzes überantwortete, loskaufen cf 3, 13; die Befreiung von der Knechtschaft, in welcher sie sich bis dahin befanden (v. 3), ist aber zugleich Erhebung zum Stande von Söhnen cf Jo 8, 35 f. So kann der zweite Finalsatz v. 5 als erläuternde und ergänzende Apposition neben den ersten treten. Aus dem klassischen *υἱόν τινα τιθέναι* (dafür auch *ποιεῖν*) gebildet, bezeichnet *υἱοθεσία* nie etwas anderes als die Versetzung in den Stand eines Sohnes, sei es als Handlung dessen gedacht, der einen anderen in dieses Verhältnis zu sich setzt, sei es als Erlebnis des

letzteren. Da nun ein Mensch einen anderen bereits existirenden Menschen nicht anders als durch eine rechtsgiltige Erklärung zu seinem Sohn machen kann, so entspricht *υἱοθεσία* dem Begriff der *adoptio*. Aber nichts kann verkehrter sein, als daraufhin zu behaupten, Pl betrachtete den manchmal so von ihm bezeichneten Vorgang (Rm 8, 15. 23; 9, 4; Eph 1, 5) als eine juristische Handlung wie etwa die *δικαίωσις*, ein auf gröblicher Mißachtung des *omne simile claudicat* beruhender Fehler, ähnlich wie wenn man unter Berufung auf die Unsterblichkeit Gottes den Begriff der *διαθήκη* verdunkelt (oben S. 163f.). Der Vergleichungspunkt besteht nur darin, daß Gott einen, der vorher nicht sein Sohn war, zu seinem Sohn macht, was auch Menschen oftmals tun, aber nicht anders als durch eine Willenserklärung tun können. Daß aber Pl die Handlung Gottes, die er *υἱοθεσία* nennt, nicht als eine bloße Willenserklärung, sondern als eine tatsächliche Wirkung auf das Leben des Menschen, nicht als einen juristischen, sondern als einen in höherem Sinn physischen Vorgang vorstellt, zeigt sich sofort v. 6, indem er dort die Einwohnung des Geistes Christi in den Herzen der Gläubigen als untrügliches Kennzeichen der Sohnschaft geltend macht (s. unten); deutlicher noch Rm 8, 14f., wo er erstens das Getriebensein durch den hl Geist zur Voraussetzung der Gottessohnschaft macht und zweitens von einem *πνεῦμα υἱοθεσίας* redet, was nach aller Analogie (Jes 11, 2; Rm 11, 8; 1 Kr 4, 21; 2 Kr 4, 13; Gl 6, 1; Eph 1, 17; 2 Tm 1, 7; Ap 19, 10) den Geist als die Kraft bezeichnet, durch welche die *υἱοθεσία* und die damit gegebene Befreiung aus der Knechtschaft bewirkt wird.[83]) Das *ἀπολαβεῖν τὴν υἱοθεσίαν* ist nichts anderes, als das *λαβεῖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος* 3, 14. Daß die Judenchristen, schon ehe sie Christen wurden, an der dem Volk Israel zu teil gewordenen *υἱοθεσία* (Rm 9, 4) Anteil hatten, hindert den Pl ebensowenig, die durch ihre Bekehrung zu Christus bedingte und durch den Empfang des Geistes bewirkte Veränderung *υἱοθεσία* zu nennen, wie er Rm 8, 23 Bedenken trägt, von den Christen, welche durch den Geist bereits zu Söhnen Gottes gemacht sind (8, 15), zu sagen, daß sie während dieses ganzen Weltlaufs noch auf eine zukünftige *υἱοθεσία* warten, welche in der Befreiung des Leibes bestehen wird.

[83]) Cf Rm 8, 2. Dazu kommt, daß Rm 8, 23 die zukünftige Befreiung und Verklärung des Leibes, die doch nicht eine juristische Willenserklärung, sondern eine Wirkung auf die Natur des Menschen ist, gleichfalls *υἱοθεσία* genannt wird. Ferner cf die vielen Aussagen über die Entstehung des neuen Lebens Rm 5, 5; 7, 4—6; 8, 2—11; 1 Kr 4, 15; 2 Kr 1, 21; 3, 3; 5, 17; Gl 3, 2—5. 14; 4, 19. 29; 5, 18. [Eger lehnt ab, daß man etwa aus der Verbindung des Bildes vor der *διαθήκη* mit dem von der *υἱοθεσία* schließe, daß es sich um ein sogen. Adoptionstest. handle, da gerade eine solche testamentarische Adoption z. Zt. des Pl nicht bekannt gewesen zu sein scheint. Rechtsw. S. 94.]

Stufenweise werden sie immer mehr und allseitiger, was sie sind: freie Söhne Gottes. Durch das Gleichnis v. 1—2 war diese Betrachtungsweise besonders erleichtert. Der unmündige Erbe ist ja Sohn und ideell sogar Besitzer des Erbguts, aber es fehlt ihm noch die physische Fähigkeit und die rechtliche Möglichkeit, es ganz und völlig zu sein. Daher kann seine Enthebung aus dem sklavenähnlichen Lebensstand und seine Einsetzung in den tatsächlichen Besitz seines ererbten Gutes und in die freie Verfügung über dasselbe eine *υἱοθεσία* heißen. — Bis dahin hat nichts in der Erkenntnis irre machen können, daß Pl v. 1—5 sich mit den anderen Christen aus Israel zusammenfasse. Das *τοὺς ὑπὸ νόμον*, welches nur auf sie paßt, erinnerte zuletzt wieder daran. Bei dem zweiten Finalsatz aber kann Pl nicht vergessen, daß an dem Empfang der *υἱοθεσία* auch die christusgläubigen Heiden beteiligt sind, cf 3, 14 im Verhältnis zu 3, 13 und 3, 26—29 im Verhältnis zu 3, 23—25. Daher kann er v. 6 beim Übergang zur Anrede an die Gal., welche größtenteils geborene Heiden waren, ebensowenig wie 3, 26 ein betontes *ὑμεῖς* oder *καὶ ὑμεῖς* gebrauchen, letzteres auch darum nicht, weil nicht ganz wenige Juden unter ihnen waren, auf welche v. 3—5ª ebensogut wie auf Pl selbst paßte. Zu lesen [84]) und zu übersetzen ist v. 6—7: „Was aber das anlangt, daß ihr Söhne seid, so sandte Gott von sich heraus den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, welcher laut ruft: Abba, Vater! So bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott". Daß *ὅτι* nicht ein „weil" ist, wodurch die Gottessohnschaft der Gal. als Grund und Ursache der Sendung des Geistes in ihre oder vielmehr in aller Christen Herzen bezeichnet wäre; sondern nach einem sehr gewöhnlichen Gebrauch die Tatsache einführt, zu welcher sich die Hauptaussage beweisend, rechtfertigend oder erläuternd verhält, [85]) ergibt sich erstens aus dem vorhin über

[84]) Am Text von v. 6f. ist früh und viel emendirt worden, teils in Erinnerung an die ähnliche Stelle Rm 8, 14f., teils wegen des auffälligen doppelten Personwechsels *ἐστέ* — *ἡμῶν* — *εἶ* (cf Rm 7, 25—8, 4 ich — die Christen — du — wir, auch Jo 9, 4). Marcion, DG, die meisten Lat. setzten *τοῦ θεοῦ* hinter *υἱοί*, dagegen tilgte Marcion mit B, ath. *ὁ θεός*, was doch kaum zu entbehren und wegen der absichtlichen Kongruenz mit v. 4 und des hierauf fußenden *διὰ θεοῦ* v. 7 als echt gelten muß. Marcion assimilirte *ἐσμέν* . . *ἡμῶν*, LK, Kop Goth, S¹ Ephr., einige Lat. (nicht dgmr Vulg) *ἐστέ* . . *ὑμῶν*, S¹ auch v. 7 *οὐκ ἐστέ δοῦλοι κτλ.* ohne *οὐκέτι*. Das unbequeme *εἶ* om. G; viele Lat. (gr Abstr Aug., unklar Hier.) dafür *est*. — Für *διὰ θεοῦ* ℵ* ABC* ath. (von jüngerer Hand *ἐν Χῳ*, Goltz 73), Kop, die meisten Lat., auch g Vulg hat G *διὰ θεόν*, Hier. *per Christum*, *θεοῦ διὰ (Ἰησοῦ) Χριστοῦ* DKLP, S¹, die antiochenischen Exegeten etc.

[85]) Kühner-Gerth II, 371 A 4 (zugleich über denselben Gebrauch von *ὡς*, in vielen Fällen zu ergänzen ein *ἵνα εἰδῶ, εἰδῶμεν, εἰδῆτε* cf Mt 9, 6); Buttmann S. 307; Blaß⁵ § 456. Im NT die Hauptaussage meist in Frageform vorangestellt Mt 8, 27; Lc 4, 36; Jo 2, 18; 7, 35; 11, 47; 14, 22 (*τι γέγονεν ὅτι*, sonst auch nur *τί ὅτι* AG 5, 4. 9), überall das der Erklärung oder

das Verhältnis von Geistempfang und Gottessohnschaft Gesagten; zweitens aus der Absurdität des Gedankens, welcher sich bei der bestbezeugten LA *καρδίας ἡμῶν* ergibt, daß die Gottessohnschaft der Gal. der vorangehende Grund des Geistempfangs aller Christen, also auch der vor ihnen Bekehrten, wie Pl, sei; drittens aber daraus, daß, wie v. 7 zeigt, die Gottessohnschaft der Leser nicht, wie es bei jener Fassung der Fall wäre, als anerkannte Tatsache vorausgesetzt, sondern vielmehr aus der Hauptaussage von v. 6 gefolgert wird (*ὥστε*). Die zu beweisende These ist, daß die Gal. in der Tat Söhne sind, wie man wegen der betonten Voranstellung des *ἐστέ* übersetzen muß,[86]) d. h. Söhne in dem vollen Sinn, welchen das entsprechende *υἱοθεσία* v. 5 für sich beansprucht, also Söhne, die der Vormundschaft entwachsen und in den tatsächlichen Besitz der Erbgüter eingetreten sind. Die Behauptung der Wirklichkeit ihrer Gottessohnschaft wird aber gerechtfertigt durch den Hinweis auf die Sendung des Geistes in ihre und aller Christen Herzen. Wenn das hier vom Geist wie v. 4 vom Sohn gebrauchte *ἐξαπέστειλεν* zunächst an die einmalige Sendung des Geistes nach der Auferstehung Jesu denken läßt,[87]) so ist doch hiemit zusammengefaßt die Mitteilung desselben an die Einzelnen; denn es ist hier von der Sendung des Geistes in die Herzen derer die Rede, in deren Namen Pl hier redet, der vor wenig Jahren bekehrten Gal., um deren nicht ideelle, sondern wirkliche Gottessohnschaft es sich gerade handelt, wie der ältesten Christen, von deren Geistempfang AG 2 berichtet ist. Trotz der Vermittlung des Geistempfangs der nach und nach hinzutretenden Personen durch die bereits existirende Gemeinde und die Aufnahme in diese (3, 27), ist es doch der eine, unmittelbar aus Gott stammende Geist, den sie alle zu verschiedenen Zeiten empfangen haben (1 Kr 2, 12; AG 10, 47). Es kann daher die successive Mitteilung desselben an die Einzelnen mit der einmaligen Sendung des Geistes am Pfingstfest als deren Auswirkung zusammengefaßt werden.[88]) Der Geist, welcher in ähnlichem Zusammenhang 3, 2—5. 14 der Geist schlechthin genannt war, heißt hier der Geist des Sohnes Gottes, weil er als der Träger des dem eigentlichen Sohn Gottes eigentümlichen Lebens auch die, in deren Herzen er gesandt wird, mit gleichartigem Leben zu erfüllen und dadurch sie zu Söhnen Gottes zu machen die Kraft hat. Daß es

Rechtfertigung Bedürftige durch *ὅτι* eingeleitet. So verstand schon S[1], von Ephr. richtig paraphrasirt. Hofm. hat in 2. Aufl. S. 115 seinen früheren Versuch, *ὅτι δέ* als Vordersatz, *ἐστὲ υἱοί* als Nachsatz zu fassen, widerrufen.

[86]) Anders 3, 26, wohl auch Rm 8, 14, wo betont ist, daß sie nicht weniger als Söhne sind.

[87]) Lc 24, 49 (da auch *ἐξαποστέλλω*); Jo 15, 26; 16, 7; 1 Pt 1, 12 cf Ap 5, 6.

[88]) Sogut wie Hb 1, 2 *ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ* sich damit verträgt, daß dies kein Ohrenzeuge der Predigt Jesu geschrieben hat cf Hb 2, 3.

sich hiebei wie bei dem Begriff υἱοθεσία v. 5 um Einflößung einer neuen Lebenskraft, einer höheren als der angeborenen Natur (2 Pt 1, 4) handelt, zeigen die Worte κρᾶζον· ἀββᾶ, ὁ πατήρ. Wenn hier der Geist selbst als ein solcher charakterisirt wird, welcher diesen Anruf an Gott richtet, obwohl nicht er, sondern der von ihm getriebene Beter Gott so als seinen Vater anruft (anders Rm 8, 15), so dient dies dazu, stark auszudrücken, daß eine solche, das Kindesbewußtsein aussprechende Anrede Gottes nicht auf verständiger menschlicher Erwägung beruht, sondern wie mit Naturgewalt aus dem Herzen emporsteigt.[89]) Dies wird noch dadurch verstärkt, daß die Stärke der Stimme, mit welcher das Gebet aus dem Herzen hervordringt, hervorgehoben wird. Von tiefer Erregung, welche alle ängstliche Rücksicht bei Seite setzen läßt, zeugt der laute Ruf oder Schrei des Einzelnen.[90]) Als ein Naturlaut wird diese Anrufung Gottes endlich auch dadurch charakterisirt, daß der Vatername zunächst in aramäischer, dann erst in griechischer Form gegeben wird. Daß אַבָּא jemals wie ἀμήν, ἀλληλούϊα, ὡσαννά und in beschränkterem Maße auch μαραναθά von griechisch redenden Gemeinden im Gebet der Gemeinde oder der einzelnen Christen eine regelmäßige Anwendung gefunden haben sollte, ist nicht bezeugt und durch nichts wahrscheinlich zu machen. Es würde ihm dann hier wie Rm 8, 15; Mr 14, 36 auch ebensowenig wie jenen anderen hebr. oder aram. Wörtern, wo ihr liturgischer Gebrauch bezeugt oder vorausgesetzt ist, das gleichbedeutende griech. Wort zur Seite gestellt sein. Es ist vielmehr zu beachten, daß Pl aus der Anrede der Leser v. 6ᵃ mit v. 6ᵇ in die ihn selbst mit allen Christen und auch den Lesern zusammenfassende erste Person übergegangen ist. Schon im Vaterhaus und als Rabbinenschüler in Jerusalem hat er gelernt, Gott als den Vater im Himmel anzurufen, und als Hebräer (2 Kr 11, 22; Phl 3, 5) hat er dabei das aram. Abba gesprochen; er würde sich aber nicht in noch viel

---

[89]) Wie die Rede des Propheten sich als Rede des Geistes gibt AG 21, 11 (AG 13, 2; 20, 23; 21, 4); 1 Tm 4, 1; Ap 2, 7. 11 etc. Unmittelbar hieher gehörig ist Rm 8, 26 f.; denn die Seufzer des Geistes sind Gebetswünsche des Christen, die dieser nur nicht in klare Gedanken und verständliche Worte fassen kann cf Orig. de orat. 2, 2.

[90]) Jo 1, 15; 7, 28. 37; 12, 44; Rm 8, 15; 9, 27; Ign. Phil. 7, 1. Gerade, daß dem Anruf nichts weiter, keine Bitte oder Lobpreisung folgt, hebt die Bedeutung desselben, cf das fünfmalige „mein Sohn“ 2 Sm 19, 1. Trotzdem lag es nahe, wie Ephr. und Hier., an das Vaterunser zu denken, zumal in der Fassung von Lc 11, 2 πάτερ ohne ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Übrigens hat S¹ „Vater, unser Vater“, letzteres als den eigentlich syr. Ausdruck und als Übersetzung von *Abba*, daher auch Lc 11, 2, wie die syr. Übersetzer überhaupt zu dem Vokativ „Vater“ regelmäßig das dem jedesmaligen Zusammenhang entsprechende Suffix zugesetzt haben s. Bd I⁴, 438 zu Mt 11, 25, dort auch über ὁ πατήρ = πάτερ. Für den Gebrauch des Vaternamens in jüdischen Gebeten Bd I, 207. 272.

späterer Zeit mit solchem Nachdruck einen Hebräer nennen, wenn er als Christ sich völlig hellenisirt hätte, wenn es ihm nicht immer noch eine Gewohnheit geblieben wäre, in seiner Muttersprache vielfach zu denken und regelmäßig zu beten.[91]) Erst recht gilt dies von der Mehrheit der Christen Palästinas AG 6, 1; und selbst in Gal. mag es, auch abgesehen von den eingedrungenen Judaisten, welche für Petrus *Kepha* sagten (oben S. 70 f.), unter den dortigen jüdisch geborenen Christen einzelne Leute gegeben haben, welche nicht in höherem Grade als Pl hellenisirt waren. Sie alle beteten aramäisch und sprachen *Abba*. Dagegen betete die heidenchristliche Mehrheit in Gal. und überall in der Welt *ὁ πατήρ*. Daher ist auch letzteres hier und Rm 8, 15 nicht, wie Mr 14, 36 als eine zur Verdeutlichung für die Leser dienende Übersetzung des ersteren anzusehen, sondern als eine Nebeneinanderstellung der beiden Sprachformen, in welchen die damalige Christenheit Gott als den Vater anzurufen pflegte. Dies war sehr passend in einem Satz, welcher, wie der unvermutete Übergang aus dem „ihr“ in das „wir“ zeigt, eigens darauf ausgeht, zu sagen, daß die vorwiegend heidnisch geborenen und fast sämtlich hellenischen oder hellenisirten Gal. in bezug auf den Besitz der Gottessohnschaft mit Pl und der ganzen Kirche der Hebräer auf gleicher Linie stehen. Dies stellt sich dar in dem einmütig und trotz der vorhandenen Verschiedenheit der Sprache wie aus einem Munde (Rm 15, 6) aus aller Christen Herzen zu Gott aufsteigenden lauten Ruf: „Vater“. Über diesem weitreichenden Ausblick vergißt Pl aber nicht, daß er es mit den Gal. zu tun hat. Mit v. 7 kehrt er zu ihnen zurück. Jedem Einzelnen von ihnen, wie der Übergang in den Singular der Anrede zeigt, legt er es nahe, aus seiner Zugehörigkeit zu der von gleichem Geist beseelten und in gleich zuversichtlicher Anrufung Gottes als des Vaters einigen Christenheit den Schluß zu ziehen, daß er als Christ nicht mehr Sklave, sondern Sohn und folgerichtig auch Erbe sei, und zwar dies nicht, wie die Judaisten von den gesetzlos lebenden Heidenchristen behaupteten, vermöge einer dreisten Anmaßung, sondern durch Gott. Wie Pl in ähnlichem Gegensatz von sich als Judenchristen versichert hatte, daß er durchs Gesetz, also auf vollkommen legitimem Wege vom Gesetz losgekommen sei (2, 19), so nun von den Gal., daß sie durch den Geist des Sohnes Gottes, der ihnen wie aller Christenheit von Gott geschenkt ist, also durch Gott selbst Söhne und Erben geworden sind. Daß auch sie, wie die dem Gesetz unterstellt gewesenen Judenchristen, Sklaven oder wie Sklaven (v. 1. 3) gewesen seien, ehe sie Christen wurden, kommt in dem *οὐκέτι εἶ δοῦλος* zum Vorschein. Es könnte als selbstverständlich gelten, daß sie vor

[91]) Cf Einl I, 34 f.; Prot. RE. XV, 68 f.; über die in die Kirchensprache übergegangenen hebr. und aram. Wörter u. dgl. Einl I, 8. 11 f. 216 f.

ihrer Bekehrung nicht besser und namentlich Gotte nicht näher gestanden haben, als die jüdischen Christen vor demselben Zeitpunkt. Da aber das, was dem religiösen Leben der noch unbekehrten Juden den Stempel des Knechtischen aufdrückt, nämlich die Unterstellung unter das mos. Gesetz von der überwiegenden Mehrheit der Gal. als geborenen Heiden nicht gilt, so muß von ihnen noch gezeigt werden, was v. 3 von den Juden gezeigt worden war, daß auch sie in der Lage von Sklaven sich befanden, ehe sie Christen wurden. Im Gegensatz zu dem, was sie jetzt sind (*ἀλλά*), lenkt Pl v. 8 ihren Blick zurück in ihre durch *οὐκέτι* v. 7 bereits vergegenwärtigte vorchristliche Vergangenheit (*τότε*). Damals haben sie als solche, die Gott nicht kannten, in sklavischer Weise den Göttern gedient, welche ihrer Natur nach nicht Götter sind.[92]) Die Voranstellung von *ἐδουλεύσατε* vor sein Objekt legt einen Nachdruck darauf, daß auch die Gal., ehe sie die den Heiden mangelnde Gotteserkenntnis besaßen, welche ihnen erst das Ev gebracht hat (1 Kr 1, 21; 1 Th 1, 9; AG 14, 15; 17, 23—30; Jo 17, 3), in ihrem religiösen Leben und dessen Betätigung Knechte gewesen sind. Dadurch war ihre Lage bis zu einem gewissen Grade derjenigen der noch unbekehrten Juden gleichwertig. Aber schon bei diesem ersten, auf v. 1—3 zurückweisenden Wort springt der Unterschied in die Augen, daß die Juden von Gott für eine bestimmte Zeit in die Lage von Knechten versetzt worden sind, indem er sie einem Gesetz unterstellte, welches sie von Stoffen und Dingen abhängig machte, wovon bei den Heiden keine Rede sein kann. Ein *ἦτε δεδουλωμένοι* hütet Pl sich wohl den Gal. nachzusagen und schreibt statt dessen *ἐδουλεύσατε*. Sie haben getan, was sie nie hätten tun sollen cf Rm 1, 18 ff. Sie haben nicht wie die dem Gesetz untergebenen Juden in knechtischer Weise dem allein wahren Gott gedient, sondern solchen Göttern, welche von

---

[92]) Die Stellung von *ἐδουλεύσατε* hinter *θεόν* ist genügend bezeugt durch ℵABCKLP, Orig. (nach ath Goltz S. 73), die Masse der Min. (die alten Übersetzungen und die von ihnen abhängigen Schriftsteller haben hier kein Gewicht), wogegen die Stellung hinter *θεοῖς* in DG. Marcion (GK I, 647; II, 501 *δουλεύετε*), vielleicht auch Iren. III, 6, 5 (in der auffallend mit Marcion (*εἰ οὖν*) zusammentreffenden Satzform *εἰ γάρ* statt *ἀλλὰ τότε μέν*) nur Herstellung der natürlicheren Wortfolge ist. — Noch stärker bezeugt ist die Stellung von *φύσει* vor *μή*, da hiefür außer den Zeugen für *θεὸν ἐδουλ.* incl. Origenes noch D*, die griech. codd. bei Ambrosius (de incarnat. 8, 82), deutlich auch S[1] Ephr., Abstr (ed. Ben.), Aug. (*naturaliter non*), Hier. Vulg und r hinzukommen, wodurch der Ausfall vieler Min. mehr als ausgeglichen ist. Ein indirektes Zeugnis für diese LA ist auch die Ausstoßung von *φύσει* in K(?) dm, Iren. III, 6, 5, Abstr (cod. Cas.) Vict. Denn, wenn man *φύσει μὴ οὖσιν* so verstand, was ja möglich ist, „welche von Natur, in Wirklichkeit nicht existiren", so war *φύσει* entbehrlich und seiner Zweideutigkeit wegen lästig. Eben diese Zweideutigkeit veranlaßte die Umstellung *μὴ φύσει* in GL Chrys., Min. — Sehr kühn änderte Marc. *εἰ οὖν τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσιν θεοῖς δουλεύετε.*

Natur nicht Götter sind. Die Auffassung der Worte *τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*, als ob damit den Wesen, welchen die Gal. als Heiden gedient haben, jede Wirklichkeit abgesprochen werden sollte, ein Mißverständnis, welches fern zu halten die Umstellung *μὴ φύσει* und weiterhin die Tilgung von *φύσει* dienen sollte (s. A 92), ist zwar nicht dadurch ausgeschlossen, daß hiefür *οὐκ* statt *μή* zu fordern wäre cf Blaß[5] § 430, entspricht aber nicht den Anschauungen des Pl vom polytheïstischen Kultus. Während er mit aller Entschiedenheit die Existenz der *εἴδωλα* d. h. der Truggestalten der heidnischen Mythologie verneint, behauptet er ebenso bestimmt, daß es in der Tat viele *λεγόμενοι θεοί* gibt, Götter, die den Namen Gott zu Unrecht oder doch nicht mit vollem Recht führen, und daß solchen Ungöttern, sowohl Dämonen als Teilen der körperlichen Natur oder künstlichen Götterbildern der polytheistische Kultus galt.[93]) Diesen haben die Gal. vor ihrer Bekehrung einen Kultus gewidmet, welcher als solcher ein *λατρεύειν* zu nennen wäre (Rm 1, 25; AG 7, 42), hier aber ein *δουλεύειν* genannt wird, weil mit ihm eine Knechtschaft noch ganz anderer Art als mit dem durch das mosaische Gesetz angeordneten Kultus verbunden war. Von der des Menschen wie der Gottheit unwürdigen Art manches heidnischen Kultus würde Pl geredet haben, wenn er es mit Judenchristen zu tun gehabt hätte, die im Begriff standen, heidnische Kultusbräuche anzunehmen, und es fehlt nicht an Äußerungen von ihm, die uns einen Begriff davon geben können, wie er das getan haben würde (1 Kr 10, 7; 12, 2; Rm 1, 24 ff. cf 1 Pt 4, 3). Heidenchristen gegenüber, die im Begriff standen, zur Annahme jüdischer Cerimonialgesetze sich verleiten zu lassen, hebt er nur die Gleichheit des heidnischen und des jüdischen Kultus gegenüber dem Christentum und der diesem entsprechenden *λογικὴ λατρεία* (Rm 12, 1) hervor, um ihnen fühlbar zu machen, daß der Weg, den sie bereits zu beschreiten angefangen haben, sie zu der vorchristlichen Religionsstufe zurückführe v. 9. Während das Unzulängliche ihres vormaligen heidnischen Götterdienstes an ihrer damaligen Unkenntnis des wahren Gottes eine Entschuldigung findet, fehlt ihrem jetzigen Unterfangen eine ähnliche Entschuldigung. Sie haben ja seither Gott erkannt oder sind vielmehr von Gott erkannt worden. Was der Ausdrucksform nach wie eine Selbstberichtigung des zuerst gewählten Ausdrucks klingt, dient in der Tat dem Zweck, den falschen Gedanken abzuwehren, daß die Bekehrung der Gal. ihr eigenes Werk oder eine Frucht natürlicher Fortentwicklung ihrer

[93]) Genauere Ausführung muß dem Kommentar zu 1 Kr 8, 5; 10, 19—22; Rm 1, 18—25; Kl 2, 15; AG 14, 15; 17, 16—31 vorbehalten bleiben. Stellen wie 2 Chron 13, 9; Deut 32, 17 mögen dem Pl hier wie 1 Kr 10, 20 im Sinn gelegen haben. Er verdeutlicht durch Einsetzung von *φύσει* den Sinn von לֹא־אֱלֹהִים „Nichtgötter, Ungötter“.

Erkenntnis wäre. Nicht sie haben sich zur Erkenntnis Gottes [93a]) aufgeschwungen, sondern Gott hat sie ergriffen (Phl 3, 12) und sich zu eigen gemacht, indem er sie zum Gegenstand seines liebevollen, aneignenden Erkennens machte. Mehr als Gott erkennen und die Voraussetzung hievon (1 Kr 8, 3; 13, 12) ist, daß man von Gott erkannt werde in dem Sinn, in welchem es von dem allwissenden Gott heißt, daß er die Seinigen erkenne (2 Tm 2, 19 = Num 16, 5), und in welchem Jesus, dem auch die argen Gedanken und Werke der Menschen bekannt sind, zu den ungetreuen Bekennern seines Namens sagt: ich habe euch nie erkannt, ihr seid mir stets fremd geblieben (Mt 7, 23 Bd I[4], 320). Nachdem den Gal. die Gnade widerfahren ist, so in das Licht des göttlichen Erkennens gerückt worden zu sein und in diesem Licht die wahre Natur Gottes erkannt zu haben, wenden sie sich nun wieder den schwachen und ärmlichen materiellen Stoffen und Dingen zu, welchen sie wiederum von vorne als Knechte dienen wollen.[94]) Wie können sie das tun! Daß *τὰ στοιχεῖα,* obwohl

---

[93a]) [Reitzenstein, Mysterienrel.[2] 150 meint, daß Pl in der Verwendung der technischen Worte *γνῶσις* und *γνῶναι θεόν* völlig mit der hellenist. Mystik übereinstimmt. Wohl ist *γν.* nicht verstandesmäßige Erkenntnis (Preuschen), im übrigen aber ist dem Ap der Ausdruck ganz und gar aus der LXX (Jer 10, 25; 9, 29; 31, 34, Ps 79, 6, Jes 55, 5) geläufig mit deren Sprachgebrauch er auch völlig zusammentrifft. Es handelt sich um das Kennen des geschichtl. Gottes u. seiner Offenbarungen, nicht um eine mystische, geschichtslose Schau Gottes. Auch das pass., das Rtz. 150 mit den hermetischen Schriften zusammenbringt, ist Pl aus der LXX geläufig.]

[94]) Cf 4, 21 und die Präsentia 1, 6; 3, 3; 5, 4. Liest man mit ℵB *δουλεῦσαι* statt *δουλεύειν*, so wird es auch, wie so viele Aoriste der Verba auf *-εύω*, inchoative Bedeutung haben: „Knechte werden“. Dazu stimmt *ἄνωθεν*, welches sonst neben *πάλιν* müßig scheint, dagegen am Platz ist, wenn gesagt sein soll: „ihr zeigt Neigung, wieder von vorne anzufangen mit dem Dienst der *στοιχεῖα*“. Cf Sap 19, 6 und was Wettstein aus Galenus citirt: *πάλιν ἄνωθεν ἀρξάμενος*. — [Hier liegt einer der Angelpunkte für die Auffassung von Lütg. Wird von früheren Heiden *πάλιν ἐπιστρέφετε* gesagt, so kann es sich anscheinend nur um Rückfall in früheres Heidentum, unmöglich um Abfall in jüdische Gesetzlichkeit handeln. Dem entsprechend deutet Lütg. S. 88 v. 8—20 als eine Mahnung gegen Abfall in heidnischen Enthusiasmus. Aber es ist in v. 8 nicht die mindeste Andeutung für den Leser, daß das Schreiben sich nun einer neuen Gruppe zuwendet. Vielmehr muß das Subjekt von *ἐπιστρ.* ungefähr dasselbe allgemeine wie von *ἐδουλεύσατε* sein, d. h. die Gal. insgemein, dann muß es sich aber um die allgemeine Sache handeln, wegen deren Pl überhaupt den Brief schreibt (1, 6). Auch Lütg. behauptet ja nicht einmal, daß die Gesamtheit der Gal. in Gefahr war, in heidnisch freigeistiges Wesen zurückzufallen. *Ἀδελφοί* v. 12 ist Anrede an alle. Es fehlt jede Andeutung, daß sie auf irgend eine Gruppe beschränkt sei. Auch die *ζηλοῦντες* v. 17 scheinen Wiederaufnahme von 1, 7, also judaistische Treiber. Die von Lütg. aufgewiesene Schwierigkeit (*πάλιν ἐπιστρ.*) findet ihre Lösung doch wohl darin, daß Pl absichtlich nach einem Ausdruck gesucht hat, unter den er gleichermaßen das Wesen äußerlich gesetzlicher, jüdischer wie heidnischer Religion stellen konnte. Als solcher bot sich ihm der Ausdruck Knechtung bzw. Dienst unter den *στοιχεῖα*.]

es hier des seinen Sinn sicherstellenden Zusatzes *τοῦ κόσμου* ermangelt, dieselben Dinge bezeichnet wie v. 3, liegt auf der Hand; und daraus, daß hier die *στοιχεῖα*, v. 8 aber die Ungötter als Dativobjekt des Dienstes genannt sind, folgt ebensowenig deren Identität als die Identität von *νόμος* und *στοιχεῖα* aus dem durch das doppelte *ὑπό* 4, 3 und 4, 5 hergestellten Parallelismus zwischen diesen beiden Größen zu folgern ist. Es würde sich die ungerechteste und bei Pl völlig unbegreifliche Beurteilung des mos. Kultus (nach Rm 9, 4 *ἡ λατρεία* schlechthin) ergeben, wenn er den dem Gott Abrahams und Jesu gewidmeten Kultus dort direkt und hier indirekt als einen Dienst der Ungötter mit dem heidnischen Kultus auf gleiche Stufe gestellt hätte. Gemeinsam aber ist beiden Arten der Gottesverehrung, der israelitischen und der heidnischen, daß sie den die Gemeinschaft mit der Gottheit suchenden und betätigenden Menschen durch eine Menge gesetzlicher Vorschriften an Stoffe, Dinge und Verhältnisse der stofflichen Welt ketten, über welche Gott und die, welche ihn in Wahrheit anbeten, erhaben sind (Jo 4, 20—24). Schwach sind diese *στοιχεῖα*, weil sie nicht die Fähigkeit besitzen, den Menschen Gott nahezubringen (Hb 9, 9 f.; 10, 1 ff.), und ärmlich im Vergleich zu dem Reichtum, welchen Christus der Menschheit gebracht hat (2 Kr 8, 9). Es erscheint daher unbegreiflich, daß Christen, welche Christus nach dem Willen seines Vaters von dieser Welt erlöst hat (Gl 1, 4), und welche in Christus Gott erkannt haben, sich diesen Weltdingen wieder zuwenden mögen, als ob sie ihnen Heil bringen könnten; und es ist wohl kühn, aber nicht ungerecht, zu sagen, daß Heidenchristen, die sich dazu anschicken, damit in unentschuldbarer Weise in ihr früheres heidnisches Wesen zurücksinken. Daß aber die Gal. im Begriff sind, diesen verhängnisvollen Schritt zu tun, zeigt der Hinweis auf das, was bereits bei ihnen stattfindet. Nachdem die Frage mit *πῶς* in einen dem Frageton entnommenen Relativsatz ausgelaufen ist, empfiehlt es sich nicht, v. 10 als nachträgliche appositionelle Fortsetzung jener Frage aufzufassen. Dem Inhalt des Satzes und dem sichtlichen Affekt, in welchen Pl nach der bis 4, 7 sich erstreckenden theoretischen Erörterung geraten ist, entspricht es mehr, v. 10 wie v. 11 als asyndetische Behauptungen zu fassen, denen auch die Sätze von v. 12 in gleicher Unverbundenheit sich anschließen. Der heftige Pulsschlag des erregten Gemütes äußert sich in den kurzen Hammerschlägen der Rede. Der erste lautet: „Tage beobachtet ihr und Monate und Zeiten und Jahre“.[95]) Daß sich

[95]) Da *καὶ καιρούς* in P Ephr. (nicht S[1]) fehlt, sonst aber teils vor *καὶ ἐνιαυτούς* (א B etc., auch Marc., Orig. c. Cels. VIII, 21; m Abstr Vict.), teils dahinter (D G d g r Aug.) gestellt ist, könnte es verdächtig scheinen. Es erklärt sich aber die Verschiebung ans Ende aus dem Bedürfnis, Tage,

dies auf die durch das mos. Gesetz ausgezeichneten Zeiten bezieht, bedarf keines Beweises. Wenn einige alte Ausleger daneben oder ausschließlich an abergläubische Tagewählerei dachten, wie sie bei Heiden, aber auch noch bei Christen ihrer Zeit vorkam,[96]) so können sie uns dadurch höchstens daran erinnern, daß Pl auch in bezug auf die hier namhaft gemachten Beispiele von Beobachtung mosaischer Vorschriften zu seinem πάλιν ἐπιστρέφετε und πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι berechtigt war. Unter ἡμέρας, welches durch sofortige Beifügung von παρατηρεῖσθε zu diesem ersten Objekt als ein wichtigstes von den folgenden abgesondert ist, werden als die am häufigsten wiederkehrenden und heiligsten Tage vor allem die Sabbathe zu verstehen sein,[97]) ohne daß andere, auf einen bestimmten Tag angesetzte Feiern, wie die des Passamahls am Abend des 14. Nisan, welche eine genaue Beobachtung, eine παρατήρησις des Mondlaufs erforderte, ausgeschlossen wären. Zu den hl. Tagen gehörte der Neumondstag. Wenn daher neben den Tagen Monate genannt sind, so kann nicht wohl nur deren Anfangstag gemeint sein, sondern vor allem der 7. Monat, der Tischri, welchem durch auszeichnende Feier seines ersten Tages sabbathlicher Charakter aufgeprägt, außerdem durch die großen Feste des Versöhnungstages und des Laubhüttenfestes, vielleicht auch dadurch, daß er als Anfang des „bürgerlichen“ Jahres galt, eine besondere Weihe gegeben war. Daneben kam der Nisan als erster Monat des „Kirchenjahres“ und wegen des Passafestes in Betracht. Zwischen Tagen und Monaten einerseits und Jahren andrerseits würde sich καιρούς sonderbar ausnehmen (s. A 95), wenn παρατηρεῖσθαι „feiern“ hieße.[98]) Aber ein genaues Beachten und ängstliches Berücksichtigen von Zeiten ist auch die Innehaltung der täglichen Gebetsstunden und die Enthaltung von gesäuertem Brod während der dafür genau begrenzten ἡμέραι τῶν ἀζύμων, und die Feier der πεντηκοστή in dem schon durch diesen Namen ausgedrückten vorschriftsmäßigen Abstand vom Passa. Wenn nach diesem allen, was im Umkreis eines einzigen jüdischen Jahres sich

Monate, Jahre beisammen zu haben, und die Tilgung aus der Unbestimmtheit und anscheinenden Überflüssigkeit.

[96]) So besonders Abstr, der zu 4, 10 allerlei aus dem römischen Leben beibringt. cf aber auch Vict. Aug.

[97]) Daneben Kl 2, 16 Neumonde. Die Judaisten in Gal. werden als ehemalige Pharisäer wenigstens für ihre Person auch die üblichen 2 Fasttage der Woche, Montag und Donnerstag, beobachtet haben cf Lc 18, 12; Didache 8; Epiph. haer. 16, 1.

[98]) In LXX und im NT außer hier wird von Beobachtung der Gebote und der gebotenen hl. Zeiten nie παρατηρεῖν im act. oder med. gebraucht, sondern φυλάττειν, τηρεῖν, ἁγιάζειν (Ex 20, 9), κρίνειν (Rm 14, 5). Es bezeichnet das genaue Aufpassen, daher auch ein feindseliges Auflauern Mr 3, 2; Lc 14, 1; 20, 20, auch ein im Auge behalten, um sich vor Schaden zu hüten Polyb. 3, 77, 2; 16, 14, 10.

abspielt, jährlich einmal oder oftmals vorkommt, schließlich noch Jahre genannt werden, so kann sich dies allerdings nur auf das je 7. und je 50., das Sabbath- und das Jobeljahr beziehen. Es kann aber auch nicht damit gesagt sein, daß die Gal. bereits ebenso, wie viele Sabbathe und Neumondstage, auch schon eine Mehrheit solcher Jahre nach dem Gesetz zu feiern Gelegenheit gehabt und genommen haben. Sind doch noch lange nicht 7 Jahre seit ihrer Bekehrung zum gesetzesfreien Ev und erst wenige Monate seit dem Auftreten der Judaisten unter ihnen verstrichen cf 1, 6. Ein sogen. Plural der Kategorie, welcher tatsächlich nur ein Individuum bezeichnet (cf Mt 2, 20, Bd I[4], 113), kann *ἐνιαυτούς* neben den 3 wirklichen Pluralen vorher auch nicht sein. Pl hat also solches, was die Judaisten den Gal. als Regel und Pflicht vorschrieben und die Gal. angefangen hatten, theoretisch und praktisch als solche anzuerkennen, zusammengefaßt, ohne wenigstens bei dem letztgenannten Stück seinen Ausdruck ängstlich darnach zu bemessen, ob jedes einzelne der aufgezählten Stücke während der kurzen Zeit ihrer Hinwendung zu gesetzlichem Wesen schon zu praktischer Anwendung gekommen war.[99]) Wenn er gehört hatte, daß sie seit 2—3 Monaten die Sabbathe gefeiert, etwa auch am Abend eines in diese Zeit fallenden 14. Nisan mit den Juden ihres Ortes das Passa gehalten und 7 Tage lang Mazzoth gegessen hatten, war seine Aussage vor jedem verständigen Leser gerechtfertigt. Diese Anfänge einer Annahme des Gesetzes erfüllen ihn mit Sorge um die Gal. und mit der Furcht,[1]) daß er umsonst in der Richtung auf sie seine anstrengende Berufsarbeit getan habe v. **11.** Aus dem unfreien Dienst nichtiger Götter sie herauszureißen, hat er damals keine Mühe sich verdrießen lassen (AG 14, 15), und jetzt kehren sie sich zwar nicht wieder dem Dienst jener Ungötter zu, sinken aber doch auf die vorchristliche Religionsstufe zurück, indem sie sich mutwillig in eine mit dem Christenstand unverträgliche Knechtschaft begeben, welche dem im mos. Gesetz

[99]) Um so weniger ist man berechtigt, hieraus zu schließen, daß der Gl während eines Sabbathjahres, etwa des J. 54/55 geschrieben sei. Gegen Wieseler u. a., die dies behaupten, cf Einl § 12 A 1.

[1]) Da der eigentliche Akk. der Beziehung dem Pl und dem NT fremd ist cf Blaß[5] § 160; § 196, wird von da aus nicht das seltsame *φοβοῦμαι ὑμᾶς* (= *περὶ ὑμῶν*), *μήπως* zu erklären sein; eher aus der Vermischung eines anfänglich beabsichtigten Akk. c. inf., welcher allerdings bei *φοβοῦμαι*, wenngleich selten und vielleicht nur bei Dichtern, vorkommt cf Kühner-Gerth II, 398 A 6, mit der hinterdrein bevorzugten Konstruktion cf Buttmann S. 209. Von den bei Winer § 66, 5 angeführten Beispielen ist höchstens Soph. Oed. r. 760 (767) einigermaßen vergleichbar. Das lästige *ὑμᾶς* haben S[1], einige Min. und Lat. getilgt. — Unaufgeklärt ist, wie Thdr, welcher hier vom 1. zum 2. Buch seines Kommentars übergeht, am Schluß des ersten v. 12[a] *γίνεσθε — ὑμεῖς* und dagegen v. 11 und in unmittelbarem Anschluß hieran v. 12[b] *ἀδελφοί κτλ.* zu Anfang des 2. Buchs behandelt und wiederholt diese Folge der Sätze bestätigt p. 65, 16; 66, 25.

befangenen religiösen Leben mit dem der Heiden gemein ist. Wie sich mit diesem Urteil und den ähnlichen in v. 5, 1—4 die Anerkennung der Berechtigung, welche Pl dem gesetzmäßigen Leben der jüdischen Christenheit nie versagt hat (s. oben S. 120), seine eigene gelegentliche Bewegung in den Formen des Gesetzes (1 Kr 9, 20) und Urteile wie das Rm 14, 5f. vertragen, ist hier nicht zu erörtern. Das aber ist nachweislich stets die Überzeugung des Pl geblieben, daß jede solche Beobachtung einzelner oder sämtlicher Vorschriften des mos. Gesetzes mit dem Christenstand unverträglich sei, welche in der Meinung geschieht, daß das mos. Gesetz die für alle Völker und Zeiten geltende Lebensordnung der Gemeinde Gottes sei, und mit der Absicht, durch Beobachtung desselben Gerechtigkeit vor Gott, die Gott wohlgefällige Heiligung des Lebens und das ewige Leben zu gewinnen, und daß Heidenchristen, welche nach Annahme des echten, gesetzesfreien Ev zu einer solchen Beobachtung des mos. Gesetzes sich verleiten lassen damit ihren Gnadenstand aufs äußerste gefährden.

Pl fürchtet das Schlimmste, aber er greift nach immer neuen Mitteln, es zu verhüten. So jetzt v. 12—20 durch eine herzbewegende Paraklese. Was er mit dem Zuruf *γίνεσθε ὡς ἐγώ*, welcher durch das nachfolgende *δέομαι ὑμῶν* ausdrücklich als eine Bitte bezeichnet wird, von den Gal. fordert, ist nur aus der Begründung *ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς* und der darin enthaltenen Vergleichung des von ihnen geforderten Verhaltens mit seinem Verhalten zu ihnen zu entnehmen. In der Gegenwart, da er den Brief schreibt, und seit der Zeit, da die Gal. sich dem gesetzlichen Christentum zuwenden, wird und zeigt sich Pl keineswegs wie sie. Weit entfernt, sich ihnen anzubequemen, gibt er ihnen den Widerspruch, in welchem er ihnen gegenübertritt, in schroffster Weise zu hören und zu fühlen. Es ist daher im Nebensatz nicht *γίνομαι*, sondern *ἐγενόμην* zu ergänzen, und es bezieht sich dies auf die schon v. 11 und ausführlicher v. 13—15 vergegenwärtigte Zeit, da Pl unter den Gal. als Prediger des Ev tätig war. Damals „wurde und war er, wie sie“,[2]) natürlich nicht derart, daß er innerlich ein anderer wurde, sondern so, daß er sich den Hörern seiner Predigt in allen

---

[2]) Daß *γίνεσθαι* nicht nur „werden, ins Dasein treten, entstehen“, sondern auch „sein“ heißt, scheint den Theologen immer wieder in Erinnerung gebracht werden zu müssen, cf Link, Th. Stud. u. Krit. 1896 S. 420ff. Nicht nur *γενόμενος* (z. B. AG 26, 4), *γεγονώς* (Plut. qu. adol. poet. aud. 2 p. 16c) vertreten die fehlenden Part Aor. und Perf. von *εἶναι*; auch die andern Formen unterscheiden sich von den entsprechenden Formen von *εἶναι* vielfach nur so, daß sie das Sein als ein in Bewegung begriffenes, vor sich gehendes darstellen, daher auch unendlich oft zur Bezeichnung des Benehmens, Gebahrens, sich Darstellens dienen Mt 10, 16; Lc 6, 36; 1 Kr 14, 20, so daß sogar von Gott gesagt werden kann *γινέσθω ἀληθής* Rm 3, 4 Unmittelbar vergleichbar ist 1 Th 2, 5. 7. 10; 1 Kr 2, 3; 9, 20—22; 16, 10.

Äußerungen seines Lebens gleichstelle, soweit sein Beruf und der Zweck seiner Arbeit unter ihnen es mit sich brachte, sich ihnen anbequemte, wie er es 1 Kr 9, 19—22 als sein grundsätzliches Verfahren beschreibt. Seine lange vor seinem Auftreten bei den Gal. gewonnene innere Freiheit vom Gesetz (2, 19) gestattete es ihm, je nach Umständen jüdisch oder heidnisch zu leben, seine Predigt bald so zu gestalten, wie sie den mit Gesetz und Propheten vertrauten Juden, bald so, wie sie den Heiden am ehesten verständlich werden konnte, und überhaupt auf alle Eigenheiten und Schwachheiten der verschiedenen Nationalitäten, Landschaften und Bildungsgrade (Rm 1, 14; Kl 3, 11; 1 Kr 2, 6; 3, 1) in selbstverleugnender Liebe einzugehen. So hat er es auch bei den Gal. gehalten; und weil er das getan hat, kann er sich nun von ihnen als eine Vergeltung der von ihm ihnen bewiesenen Liebe erbitten, daß sie sich ihm anbequemen. Wenn er, der pharisäisch erzogene Jude, alle daraus erwachsenen Bedenklichkeiten bei Seite gesetzt hat, um sie, die ihrer Mehrheit nach den Ungöttern dienten, zu gewinnen, so sollen erst recht sie ihre angeborene und durch das Ev nur bestätigte Unabhängigkeit vom Gesetz, welche er trotz seines Judentums in Leben und Lehre ihnen vorbildlich darstellt, sich bewahren, und die Schritte wieder zurücktun, welche sie auf dem Abweg ins gesetzliche Wesen bereits getan haben. Als seine Brüder (cf 1, 11; 3, 15) bittet er sie darum und sagt ausdrücklich, daß dies eine Bitte sei. Der unverhohlene Ausdruck seiner Entrüstung 1, 6; 3, 1 konnte den Schein erwecken, als ob der Zorn über den im Werk begriffenen Abfall der Gal. und der Verdruß über die darin liegende Vereitelung seiner mühevollen Arbeit unter ihnen jede andere Empfindung gegen sie in ihm ersticke. Dem tritt der wiederum asyndetisch sich anschließende Satz entgegen: „nichts habt ihr mir zu leide getan“.[3]) Allerdings haben sie Unrecht getan, und Pl empfindet es auch, daß sie es damit an dem schuldigen Dank fehlen lassen für das, was er ihnen gebracht und für sie getan hat. Aber als eine seiner Person zugefügte Schädigung, als eine Beeinträchtigung seines persönlichen Anrechts auf ihre Liebe und Treue will er ihr Verhalten nicht ansehen; sie sollen nicht denken, daß das Gefühl einer ihm von den Gal. zugefügten Kränkung seine Stimmung beherrsche. Nicht um sich, sein Recht und seine Ehre, sondern um sie ist er in banger Sorge (cf v. 11 ὑμᾶς). Der rednerisch starke Ausdruck dieses Gedankens wurde ihm dadurch erleichtert, daß nach dem Ton des ganzen Briefs die Gal. trotz aller Einflüsterungen ihrer Verführer doch nicht so wie zeitweilig die Korinther feindselig und unehrerbietig gegen Pl sich geäußert hatten. Aus der ganzen Vergangenheit, auf welche sich

[3]) Über ἀδικεῖν, nicht beleidigen, sondern Unrecht tun oder zufügen, ausführlich Einl § 20 A 6.

ἠδικήσατε bezieht, hebt er v. 13 f. unter Berufung auf das eigene Wissen der Gal. die Zeit seines erstmaligen Predigens unter ihnen hervor.[4]) Damals jedenfalls haben sie ihm kein Leid zugefügt, sondern nur rührende Liebe erzeigt. Da εὐηγγελισάμην nicht einen dauernden Zustand bezeichnet und nicht ein andersartiges gegenwärtiges Verhalten zum Gegensatz hat, kann τὸ πρότερον auch nicht wie 1 Tm 1, 13; Jo 6, 62; 9, 8 die ganze von der Gegenwart verschiedene Vergangenheit, auch nicht, wie artikelloses πρότερον Jo 7, 50 (v. l.): Hb 4, 6 einen beliebigen früheren Moment bezeichnen oder gar das weite Zurückliegen hinter der Gegenwart ausdrücken,[5]) sondern stellt ein erstmaliges Predigen des Ev unter den Gal. einem zweitmaligen oder mehrmaligen späteren gegenüber. Pl hat also mindestens zweimal unter ihnen geweilt und auch das zweite Mal Missionspredigt unter ihnen getrieben; denn die Meinung, daß das zweitmalige εὐαγγελίζεσθαι durch die Abfassung des Gl sich vollziehe, ist mit dem Begriff dieses Wortes und mit dem Inhalt des Briefes unverträglich, in welchem Pl niemals sich an Leute wendet, welche erst durch die Heilsbotschaft zum Glauben zu führen wären, und nirgends einen Ton anschlägt, welcher wie eine Wiederholung der Missionspredigt klingt. Von den südgalatischen Gemeinden ist aber auch bezeugt, daß Pl durch seinen zweiten Besuch derselben eine tägliche Steigerung ihrer Mitgliederzahl herbeiführte AG 16, 5, was ebenso, wie die Rücksichtnahme auf die Juden jener Gegenden AG 16, 3, fortgesetzte

---

[4]) Das überwiegend bezeugte δέ hinter οἴδατε ist verdächtig. Es fehlt in D*G d g r Abstr Vict. Aug. (also den Lat. vor Hier. und Vulg), auch in einigen Min. und Ephr. (dieser *scio ego*); S[1] hat οἴδατε γάρ.

[5]) So die Lat. mit Einschluß der Vulg *jam pridem*, ähnlich S[1]. Die alten Ausleger ignorirten es durchweg; Chrys. läßt es zweimal weg. Die Meinung Weber's, Abf. des Gl vor d. Apostelkonzil S. 316 ff., daß das τὸ πρότερον auf das erstmalige Hinkommen des Pl zu den Gl AG 13, 14—14, 20, das damit indirekt bezeugte τὸ δεύτερον auf die Rückreise durch dieselben Städte AG 14, 21—24 zu beziehen sei, hat erstens gegen sich, daß an letzterer Stelle jede Andeutung von einer Wiederaufnahme des εὐαγγελίζεσθαι fehlt. Die Rückreise wird lediglich als eine kurze Durchreise geschildert, bei deren Gelegenheit die auf der Hinreise Bekehrten im Glauben bestärkt und amtlich organisirt wurden. Zweitens würde, wenn Pl sich doch auch bei dieser Reise Zeit gelassen hätte, die Missionspredigt wiederaufzunehmen, dies doch nicht von den gal. Gemeinden insgesamt gelten, an welche der Brief gerichtet ist, z. B. nicht von Derbe, wo er nur einmal verweilte, sondern nur etwa von Lystra, Ikonium und Antiochien. Drittens würde bei der Annahme einer so ungenauen Zusammenfassung aller gal. Gemeinden überhaupt nicht ein zweimaliges εὐαγγελίζεσθαι unterschieden werden können. Pl hätte während seines „nur einmaligen, länger dauernden Aufenthaltes in Gal.“ (Weber S. 316 unter 5) sein εὐαγγελίζεσθαι gar nicht unterbrochen. Es wäre also auch dieses ein nur einmaliges. Es liefe diese Deutung auf die andere hinaus, welche Weber zwar mit Unrecht und ohne Beweis als sprachlich zulässig bezeichnet, von der er aber sofort mit Recht erklärt, daß sie gar nicht in Frage komme: „in der ersteren Zeit meines Evangelisirens bei euch“ [vgl. Zahn, AG S. 494].

und erneute Missionstätigkeit zur Voraussetzung hat. Nicht ebenso deutlich ist aus anderweitigen Nachrichten zu bestätigen, daß sein erstmaliges Predigen in Gal. durch Schwachheit des Fleisches veranlaßt war. Darüber zunächst ist kein Wort zu verlieren, daß hier nicht, als ob *δι' ἀσθενείας* dastünde, Fleischesschwachheit als der das Predigen des Apostels begleitende und charakterisirende Zustand des Predigers angegeben ist.[6]) Ebenso selbstverständlich ist, daß dies nicht die Ursache und der Beweggrund des Predigens des Pl überhaupt ist; diese liegen in dem Auftrag Gottes und Christi, welchen er als Knecht (Gl 1, 10), Handlanger und *οἰκονόμος* Gottes und Christi (1 Kr 4, 1; 9, 17) in Gehorsam ausführt, und in dem Glauben und der Liebe, die ihn innerlich nötigen, seines Amtes zu warten (2 Kr 4, 13; 5, 14 ff.). Eine Schwachheit des Fleisches, die an sich ebensogut wie Unruhe des Geistes (2 Kr 7, 5; 2, 13) eine Erschwerung für die Ausrichtung des Predigtberufs ist, kann nur Grund und Anlaß davon gewesen sein, daß Pl damals, als er zuerst zu den Gal. kam, bei ihnen sich aufhielt und gerade ihnen predigte, anstatt wie durch so manche Städte und Landschaften, die er auf seinen Reisen berührte, rasch hindurchzueilen oder überhaupt ihr Gebiet zu meiden und andere Pläne zu verfolgen, welche er ausgeführt haben würde, wenn ihn nicht eine Schwachheit des Fleisches daran gehindert hätte. Damit ist schon gesagt, daß weder die jederzeit vorhandene, allen Menschen und Christen anhaftende Schwachheit der Natur (Mt 26, 41), noch eine vorübergehende, aber durch die angeborene Natur veranlaßte, also fleischliche Willensschwäche gemeint ist,[7]) sondern eine Krankheit des Leibes. Für die Beantwortung der Frage, welcher Art die Krankheit gewesen sei, auf welche Pl hier und wohl auch 2 Kr 12, 7—9 Bezug nimmt, ergibt sich aus dem durch *καί* eng angeschlossenen v. 14, daß sie geeignet war, den Eindruck seiner Person und seiner Predigt abzuschwächen, ja ihn zu einem Gegen-

[6]) Cf 2 Kr 2, 4 *διὰ δακρύων* unter Tränen, Rm 4, 11 *δι' ἀκροβυστίας* im Stand und Zustand der Unbeschnittenheit cf Rm 2, 2; 14, 20; 2 Kr 3, 11 (*διὰ δόξης* parallel mit dem synonymen *ἐν δόξῃ*). Die falsche Übersetzung aller Lat. *per* (statt propter) *infirmitatem* (so auch wohl Goth) und die zweideutige des S[1] (ב) entschuldigt die lat. und syr. (Ephr.), aber nicht die griech. Ausleger, welche durchweg verstehen „in Schwachheit", reicht aber nicht aus, die von Blaß § 42, 1 als sicher vorgetragene Änderung *δι' ἀσθενείας* zu rechtfertigen. Griechisch ist nur *ἀσθένειαν* überliefert, so auch Kop. [Auf Grund der ältesten Übersetzungen stellt Zahn, AG 495 die Korrektur *δι' ἀσθενείας* als erwägenswert hin.]

[7]) In ersterem Fall würde schwerlich *ἀσθ.* des Artikels entbehren cf Rm 6, 19, in letzterem *σαρκός* schwerlich den Art. haben cf 2 Kr 7, 1; 1 Pt 3, 21; 2 Pt 2, 18. Dagegen wie hier 2 Kr 12, 7 *σκόλοψ* (ohne Art.) *τῇ σαρκί*. — Die Deutung auf Verfolgungsleiden überwiegt bei den Alten. Nur Hier. erwägt wenigstens als dritte von vier Möglichkeiten eine eben damals sich einstellende leibliche Krankheit mit dem Zusatz: *nam tradunt, cum gravissimum capitis dolorem saepe perpessum*, und hierauf beziehe sich 2 Kr 12, 7.

stand des Abscheus für die zu machen, welche ihn in solchem Krankheitszustand sahen und hörten. Ist nämlich an der Ursprünglichkeit der LA τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου [v. 14] nicht zu zweifeln,[8]) so ist die leibliche Krankheit des Pl als eine Versuchung nicht für ihn selbst, sondern für seine Hörer betrachtet. Der auffallende Satz, daß die Gal. diese in der damaligen Krankheit des Pl für sie liegende Versuchung nicht verachtet oder verabscheut [8a]) haben, wird durch das mit ἀλλά eingeführte Gegenteil dahin erklärt, daß sie ihn, sofern sein Zustand sie dazu hätte verleiten können, nicht geringgeschätzt und nicht mit Abscheu von ihm sich abgewandt haben. Vielleicht ist auch die Wiederholung des Artikels τόν vor ἐν τῇ σαρκί μου, die man allerdings erwarten sollte,[9]) zu dem Zweck unterblieben, damit der Leser diese Worte nicht als Attribut zu τὸν πει. ὑμ., sondern als Adverbiale zu den Verben ziehe. Indem die Gal. sich von der kläglichen, leiblichen Erscheinung des Pl mit Abscheu abwendeten, würden sie zugleich abgelehnt haben, die von Gott ihnen damit auferlegte Prüfung zu bestehen und zu überwinden. Das haben sie nicht getan, sondern sie nahmen ihn wie einen Engel Gottes auf, wie Christus Jesus. Die offenbar beabsichtigte Steigerung ist nur dann deutlich, wenn man ἄγγελος im Sinn von Engel versteht (cf Mt 24, 36); denn ein Bote Gottes, ein Überbringer göttlicher Botschaft an die Menschen, ein εὐαγγελιστής ist auch Christus (s. oben S. 45 f. 48 zu 1, 6 f.), und für seine eigene und aller menschlichen Prediger des Ev Aufgabe gebraucht Pl sonst nie ἄγγελος, sondern regelmäßig ἀπόστολος, daneben κήρυξ 1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11 cf 1 Kr 9, 27; Gl 2, 2; er

---

[8]) Nur die antioch. Recension (K L P, die Masse der Min., Chrys., Thdr, Theodoret, Cram. Cat. VI, 65, S[3]) hat πειρασμόν μου mit folgendem τόν, welches letztere grammatisch korrekter schien und auch von einem Korrektor in ℵ und manchen Min. statt μου oder ὑμῶν eingesetzt wurde; so vielleicht auch S[1] (die Versuchung meines Fleisches). Zu den Zeugen für ὑμῶν (ℵ* A B D* G 67**, alle Lat., Kop) kommen Orig. ath. (Goltz S. 27) und Eus. Emes. (Cramer l. l.), diese jedoch mit zugesetztem τόν. Dieser Eus. paraphrasirt: „ich erduldete dies, und ihr wurdet versucht und auf die Probe gestellt, ob ihr nämlich mich und das durch mich gepredigte Wort annehmet, da ihr mich in diesen Gefahren sahet. Also meine Leiden und Gefahren waren eure Versuchung“. Abgesehen von der falschen Deutung auf Verfolgungsleiden des Pl (s. A 7), findet sich diese übrigens richtige Deutung, welche sich für die Lat. bei ihrem Text von selbst verstand, doch auch neben dem falschen μοῦ z. B. bei Chrys. [J. de Zwaan, Z. f. ntl. W. 1909 schlägt unter Zugrundlegung der LA τὸν πειρ. ἐν τῇ σ. μ. vor πειρασμός nach neuerem griech. Wortgebrauch (Nachweise bei Sophocles, Lex. s. v.) als „Teufel“ (volkstüml. grobes Wort) zu verstehen. Die gramm. Verbindung der Worte dient dem Vorschlag nicht zur Empfehlung.]

[8a]) [ἐκπτύειν gehört nach Nägeli, Wortsch. S. 58 zur vulgären κοινή. Über das Ausspeien als Geste zum Fernhalten von Übeln s. Tibull I, 2, 54; Varro, De re rust. I, 2, 27; Plin. Nat. hist. 26, 92 ff. Weitere Stellen Lietzmann HB zur Stelle.]

[9]) 1 Kr 10, 18 liegt der Fall etwas anders.

könnte nach 2 Kr 5, 20; Eph 6, 20 auch *πρεσβευτής* sagen. Andrerseits will doch beachtet sein, daß Pl nur hier zu *ἄγγελος* ein *θεοῦ* zusetzt, während es ihm sonst ohne jeden Zusatz als unmißverständliche Bezeichnung der Engel genügt Gl 3, 19; 1 Kr 4, 9; 6, 3; 11, 10; 13, 1 etc. Obwohl er auch hier einen Engel meint, will er den Namen doch nach seinem Wortsinn verstanden haben, daß der Engel ein Bote Gottes sei. Daß die Gal. ihn, den kranken, unansehnlichen Mann,[10]) der ihnen wie ein von Gott geschlagener und gezeichneter Missetäter hätte erscheinen können (AG 28, 4), wie einen Boten Gottes aufnahmen, genügt ihm aber noch nicht. Nein, wie den Sohn Gottes, wie den Heiland selbst haben sie ihn empfangen. Nimmt man v. 15 hinzu, so will Pl die Stimmung, in welcher die Gal. ihn damals aufnahmen, als eine ganz außerordentliche Begeisterung, als einen alle Schranken durchbrechenden, überschwänglichen Enthusiasmus schildern. Vergleicht man, wie Pl sonst von seinem und seiner Genossen erstem Auftreten in den durch sie gestifteten Gemeinden und ihrer Aufnahme bei diesen redet (1 Kr 2, 1—5; 3, 6. 10; 4, 15; 2 Kr 1, 18f.; 1 Th 1, 9—2, 13; Kl 1, 5—7; Phl 4, 1—3), so kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, daß bei dem ersten Auftreten des Pl unter den Gal. außerordentliches, und zwar mehr seine Person, als seine Predigt betreffendes sich zugetragen haben muß, was er nur durch diese eigenartige Schilderung in die Erinnerung der Leser glaubte zurückrufen zu können. Blickt man von hier auf 1, 8 zurück, wo er, wiederum ohne jede Analogie in seinen anderen Briefen, einen vom Himmel herabgestiegenen Engel als den Prediger des Ev vorstellt und neben sich stellt, welcher möglicher Weise den Gal. anderes predigen könnte, als er ihnen gepredigt hat, so muß ihm diese kaum denkbare Vorstellung durch dieselben Ereignisse sich nahegelegt haben, wie die hiesige Schilderung. Die Erzählung dieser Ereignisse lesen wir AG 14, 11—18. Die durch die Heilung des Lahmen in Lystra aufgeregten Lykaonier rufen in ihrem noch nicht ausgestorbenen Dialekt und aus ihrem naiven Volksglauben heraus, die Götter seien in Menschengestalt vom Himmel zu ihnen herniedergestiegen (Gl 1, 8), und nennen den Barnabas Zeus, in Pl aber finden sie Hermes, den Boten und Dolmetscher der Götter (GK I, 880), weil er, dessen Tat sie enthusiasmirt hat, der Wortführer war. Daß die Missionare die ihnen zugedachte Verehrung als Götter mit Entrüstung zurückweisen und als Anlaß zu einem neuen *εὐαγγελίζεσθαι*, zu dringenderer Forderung der Bekehrung von den nichtigen Göttern zu dem lebendigen Gott benutzen (AG 14, 15), ändert nichts an der Kongruenz

[10]) Cf 2 Kr 10, 10; dazu die Schilderung seines Äußeren Acta Theclae c. 3, Prot. RE. XV, 70, darin wohl nicht ohne bezug auf Gl 4, 14 *ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν.*

zwischen der Erzählung des Lukas und ihrem Spiegelbild in Gl 1, 8; 4, 14 cf auch S. 146 f. zu 3, 5: denn dadurch haben Pl und Barn. den Enthusiasmus ihrer Hörer nicht gedämpft, sondern nur in die richtige Bahn geleitet. Diejenigen, welche wie die Leser des Gl sich belehren und bekehren ließen, sind dadurch nicht abgekühlt worden, sondern haben erkannt, daß ihnen viel größeres Heil widerfahren sei, als sie in ihrem Unverstand wähnten: nicht ein angeblicher Bote der nichtigen Götter, sondern ein wirklicher Bote des lebendigen Gottes hat ihnen gute Botschaft gebracht, ja der dem Volk Israel verheißene, in Jesus erschienene Messias selbst, welchen Pl predigte, hat sie besucht und durch seinen Boten zu ihnen geredet (2 Kr 5, 20; 13, 3). Die Schilderung der Aufnahme, welche Pl damals bei den Gal. fand, setzt sich v. **15** fort in der Frage: „Was für eine Seligpreisung war doch die eurige"? oder „was soll man nun von eurer damaligen Seligpreisung denken"?[11] Unter *μακαρισμός* (Rm 4, 6. 9) ist nach seiner Bildung von *μακαρίζειν* und dem Sprachgebrauch nicht die Seligkeit zu verstehen, sondern die Beurteilung und Benennung eines Menschen als *μακάριος*, nach dem hiesigen Zusammenhang aber nicht, wie Thdr meinte, eine solche, welche den Gal. von anderen Leuten widerfuhr (Lc 1, 48; Jk 5, 11), sondern daß sie sich selbst glücklich schätzten und selig priesen, einen Boten Gottes bei sich empfangen zu dürfen. Wie sehr dies der Fall war, bestätigt Pl, und erläutert damit den starken Ausdruck *μακαρισμός*, indem er ihnen bezeugt, daß sie, wenn es möglich gewesen wäre, ihre Augen ausgerissen und ihm gegeben hätten.[12] So begeisterte Hingebung an seine Person legten sie damals an den Tag. Und jetzt steht er ihnen als ein Feind gegenüber, indem er ihnen die Wahrheit sagt. Da *γέγονα*, [v. **16**] nicht *ἐγενόμην* dasteht, kann Pl dies auch nicht von einer früher einmal erfolgten Veränderung seines Verhältnisses zu den Gal.

[11] Trotz der starken Bezeugung von *ποῦ οὖν* (ℵ A B C P, 67**, S[1], auch Rand von S[3], Vulg. Kop) wird *τίς οὖν ἦν* (D K L, Masse der Min., alle Lat. vor Hier. <auch r>, S[3]) zu lesen sein. Indirekt zeugt hiefür auch G durch *ποῦ οὖν ἦ* (d. h. *ἦν* mit der Doppelübersetzung *fuit* und *est*): denn nur zu *τίς*, nicht zu *ποῦ* paßt *ἦν*. Ein *ἦν* zuzusetzen, konnte hinter *ποῦ* niemand einfallen, also ist *ἦ* = *ἦν* der stehengebliebene Rest der urspr. LA mit *τίς*. Dazu kommt die einstimmige Erklärung der antioch. Exegeten, daß hier *τίς* im Sinn von *ποῦ* zu verstehen sei. Wie nahe lag es dann, letzteres zu schreiben! Vor allem aber paßt die folgende Erläuterung *μαρτυρῶ γὰρ κτλ.* nicht zu der Frage: wo ist eure Seligpreisung? d. h. sie ist j e t z t spurlos verschwunden, sondern nur zu einer Frage nach der Bedeutung der damaligen Begeisterung der Gal. — Für den Gebrauch des konfirmativen, nicht folgernden *οὖν* Kühner-Gerth II, 154 ff., besonders S. 161 d, im NT besonders auch hinter exklamatorischen Fragwörtern z. B. Mt 12, 12; Rm 6, 21; 10, 14; 1 Kr 3, 5.

[12] Die Augen kommen lediglich als *carissima membra corporis* (Pel) in Betracht. Klassische Beispiele genug gibt Wettstein. Im AT dafür Augapfel Deut 32, 10; Ps 17, 8; Sach 2, 12.

verstanden haben wollen, sondern von der Stellung, die er jetzt ihnen gegenüber einnimmt, und zwar eine Stellung, in welche er dadurch geraten ist, daß er ihnen die Wahrheit sagt. In diesem Brief sagt er ihnen oft in bitterem Ton die Wahrheit und stellt sich zu ihnen wie ein Feind, der sie angreift und in ihrer Stellung erschüttern will. Hat er nach ganz überwiegender Bezeugung ὑμῶν, nicht ὑμῖν hinter ἐχθρός geschrieben, also auch nicht gesagt, daß er ihnen als Feind erscheine oder sie ihn so ansehen, so braucht man sich um so weniger Sorge darum zu machen, daß die Gal. den Brief noch nicht vor Augen hatten, als Pl diese Worte schrieb, also ihn auch noch nicht auf grund desselben als ihren Feind ansehen konnten, eine Sorge, die angesichts der bekannten Gewohnheit des Briefe schreibenden Griechen, sich in den Moment zu versetzen, da der Adressat den Brief empfangen haben wird, ohnehin nicht am Platze wäre. Wie er schon 1, 10 auf den scharfen Ton seines ersten Angriffs als einen Beweis dafür hinwies, daß er nicht um Menschengunst buhle, so trägt er auch hier kein Bedenken auszusprechen, daß er sich wohl bewußt sei, mit dem unverhohlenen Zeugnis der bitteren Wahrheit als Feind der Gal. dazustehen. Er scheint die Worte aus Jes 63, 10 entlehnt zu haben, wo von Gott gesagt wird, daß er sich den Israeliten, die sich empört und seinen heiligen Geist betrübt haben, trotz aller seiner väterlichen Liebe (Jes 63, 7—9) in einen Feind verwandeln und sie bestreiten mußte.[13]) Auch abgesehen von dieser Parallele kann v. 16 nicht, wie seit Aug. so viele wollten, als eine Frage gefaßt werden, die selbstverständlich zu verneinen wäre; denn in dem Sinne, in welchem es überhaupt gesagt oder auch gefragt werden kann, ist Pl wirklich mit seiner rückhaltlosen Bezeugung der unangenehmen Wahrheit ein Feind der Gal. geworden. Auch wird durch diese Fassung die auffällige Anknüpfung des Satzes durch ὥστε nicht aufgeklärt. Daß Pl jetzt mit seiner Bezeugung und Verteidigung der Wahrheit des Ev (2, 5. 14) wie ein Feind den Gal. gegenübersteht, ist freilich keine Folge davon, daß sie damals sich so glücklich schätzten, ihn bei sich zu haben, oder daß sie in ihrer Begeisterung für ihn bereit gewesen wären, das Liebste für ihn hinzugeben. Das ist aber auch nicht der Inhalt von v. 15ª, wozu v. 15ᵇ nur eine Erläuterung des Wortes μακαρισμός hinzufügt, sondern der fragende Ausruf, was jene stürmische Begeisterung der ersten Liebe zu ihm bedeutete, was man von ihr halten und sagen soll. Von der Gegenwart aus betrachtet, erscheint sie so völlig nichtig und wirkungslos, daß Pl ihnen jetzt als ihr Feind gegenübersteht. Da die Frage v. 15ª ihrer Meinung

[13]) In LXX ist der Gedanke durch ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν statt ἐχθρόν verwischt. Auch die Umgebung dieser Stelle scheint dem Apostel vorzuschweben, cf Jes 63, 8 mit Gl 4, 19 und 63, 9 mit 2 Kr 11, 29.

nach einem demonstrativen Ausruf gleichkommt, kann sich auf sie sehr wohl das folgernde *ὥστε* beziehen,[14]) und erst dieser Satz, der zeigt, welche Folge die anfängliche Begeisterung der Gal. für den zu ihnen gekommenen Boten Gottes hätte haben müssen, wenn diese echt, oder wenn ihr seitheriges Verhalten eine entsprechende Fortsetzung des guten Anfangs gewesen wäre, vervollständigt den Sinn der Frage v. 15ª. Die Aufzeigung des schreienden Widerspruchs zwischen damals und jetzt cf 3, 3, soll aber natürlich die Gal. nicht an dem guten Anfang, sondern an dem üblen Fortgang irremachen. Pl schmeichelt ihnen nicht, und buhlt nicht um ihre Gunst; er läßt es darauf ankommen, daß er als ihr Feind zu stehen kommt. Andere aber, die er nicht näher zu bezeichnen braucht [v. 17], obwohl er seit 1, 7 — denn 3, 1 kann man kaum dahin rechnen — nicht mehr deutlich auf sie hingewiesen hat, tun das, wovon sein Verhalten das Gegenteil ist v. 18. Sie bemühen sich eifrig und eifersüchtig um die Gal., suchen sie für sich zu gewinnen, aber nicht, wie es Pl 2 Kr 11, 2 von sich rühmt, mit göttlichem Eifer, überhaupt nicht in löblicher Weise, sondern sie wünschen die Gal. auszuschließen d. h. von andern abzusperren, damit die Gal. wiederum um ihre Gunst sich eifrig bemühen. Aus dem Zusammenhang, in welchem es sich um persönliche Liebe und Feindschaft, Gunst und Abneigung handelt, ergibt sich als der Raum, aus welchem man die Gal. auszuschließen bemüht ist, der Kreis von Menschen, mit welchem die Gal. bisher verbunden sind, und welche auf die Liebe der Gal. einen Anspruch haben. Diesen Kreis bilden Pl und seine Genossen und die durch deren Arbeit gesammelten heidenchristlichen Gemeinden cf 1, 2; Rm 16, 4; 1 Kr 7, 17; 2 Kr 11, 28. Die unzeitige Erinnerung an Stellen, wo Pl zu einem löblichen *ζηλοῦν* ermahnt, hat nicht nur eine Interpolation aus 1 Kr 12, 31,[15]) sondern auch in v. 18 früh die Schreibung *ζηλοῦσθε*[16]) statt *ζηλοῦσθαι* veranlaßt, was dann wenigstens von

[14]) Cf Kühner-Gerth II, 502 über den Gebrauch von *ὥστε* hinter Sätzen, welche eine demonstrativ bestimmte Qualität oder Quantität nicht aussprechen, sondern nur zu denken geben. Wenn man für diese Fassung die Konstr. von *ὥστε* c. inf. fordern möchte, so zeigt Gl 2, 13 (s. oben S. 117 A 46), daß statt dessen der Indikativ eintreten kann, wo eine wirklich eingetretene Folge genannt wird cf Kühner Gerth II, 512. Wir würden den Gedanken etwa so ausdrücken: „Ist denn eure damalige Begeisterung so oberflächlich gewesen, daß ich jetzt als euer Feind dastehe? oder war sie so wenig stichhaltig, daß es jetzt dahin hat kommen können"? — Zweifelhaft ist nur, ob hinter *ὥστε* nicht *ἐγώ* zu lesen ist, mit DG und den alten Lat. Cypr. epist. 4, 5, d g *ergo ego;* wie in einigen Hss des Cypr. fiel *ego* hinter *ergo* auch in den Bibeln z. B. r leicht aus, aber auch *ἐγώ* vor *ἐχθρός*. — S¹ übersetzte: „Bin ich etwa euer Feind geworden"? Daher Ephr. frei: *Ego quoque non sum inimicus vobis* etc.

[15]) Dorther haben hinter v. 17 D*G, d g, Abstr Vict. (nicht r Aug. Hier. Vulg) *ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα.*

[16]) So ℵB *aemulamini* Abstr und in aller Breite, ohne auch nur eine

Lateinern, welche ihrem *bonum* (vielfach ohne *est*) nicht anmerken konnten, ob es καλόν sc. ἐστίν oder τὸ καλόν bedeute, als medialer Imperativ gefaßt wurde. Dies ist angesichts des griech. Textes unmöglich; denn erstens kann das artikellose καλόν nur Prädikat zu dem Subjekt ζηλοῦσθαι sein, mag vor diesem ein τό ursprünglich, oder der Deutlichkeit wegen zugesetzt sein (A 16 cf Rm 14, 21 einerseits, 1 Kr 7, 1 andrerseits); und zweitens ist ein medialer Gebrauch von ζηλοῦσθαι = ζηλοῦν in der Bibel jedenfalls, aber auch sonst, wie es scheint, ohne Beispiel, was bei einem so gewöhnlichen Verb als zwingender Beweis gelten kann. Ist aber ζηλοῦσθαι Passiv, so ist dies auch nicht als ein sogen. unpersönliches zu fassen, so daß gesagt wäre: „es ist gut oder etwas schönes, daß geeifert werde"; denn abgesehen davon, daß diese im Griechischen wenig entwickelte Redeweise[17]) besser durch das viel deutlichere objektlose Aktiv ersetzt worden wäre, zeigt der weitere Verlauf von v. 18 daß hier ebenso wie v. 17 von ζηλοῦν mit persönlichem Objekt die Rede ist. Im Gegensatz zu dem Schein, als ob er von eifriger Bemühung um die Liebe anderer Personen nichts wissen wolle, welchen nicht nur v. 17, sondern auch die bedenkliche Frage v. 15ª erregen konnte, sagt Pl: „Es ist aber etwas schönes oder geziemendes,[18]) Gegenstand eifriger Liebeswerbung zu sein." Dies wird aber durch ἐν καλῷ im Gegensatz zu dem οὐ καλῶς v. 17 auf die Sphäre des Löblichen und Ziemlichen eingeschränkt. Nur dann, wenn die eifrige Bemühung um die Liebe anderer sich in einem Handeln darstellt und Mittel anwendet, die an sich nicht tadelnswert sind, gilt das καλὸν ζηλοῦσθαι. Bis dahin ist der Satz ein gemeingiltiger; das πάντοτε aber, das durch seine Stellung als ein nicht von vornherein beabsichtiger Nachtrag gekennzeichnet ist, und der nachfolgende Gegensatz hiezu zeigen, daß Pl den allgemeinen Satz nicht bloß auf die Gal. im Verhältnis zu den Judaisten, sondern auch auf sich selbst im Verhältnis zu den Gal. angewandt wissen will. Etwas gutes und schönes ist es um das Umworbenwerden, jedoch nur, wenn es jederzeit stattfindet und nicht nur dann, wenn ich bei euch anwesend bin

---

andere Möglichkeit zu erwähnen, also wohl nicht ohne Vorgang griechischer Ausleger. sogar Hier., auch Vulg. Dagegen d g r Vict., Ambrosius, Aug. *bonum aemulari* (g *zelare*) mit oder ohne *autem* und *est*. — Das gut bezeugte τό (D G K L P, Masse der Min.) dürfte doch Zusatz sein, um die Fassung als Imperativ auszuschließen, welche bei der jüngeren Aussprache, die αι und ε nicht mehr unterschied, nahe lag. Verdächtig ist τό auch darum, weil es in D G das noch viel besser bezeugte δέ verdrängt hat. — Das μή, statt dessen nur D G οὐ haben, kann nicht aus der falschen imperativischen Fassung des Satzes erklärt werden, da es sich auch in K L P findet, ist also echt.

[17]) Kühner-Gerth I, 125 A 2; Blaß⁵ § 130, 1.

[18]) Das bloße καλόν cf Mt 15. 26; Rm 14, 21 ist nicht mit καλόν c. dat. pers. Mt 18, 8f.; 26, 24; 1 Kr 7, 1. 8. 16; 9, 15 (Bd I⁴, 564. 578) zu verwechseln.

und persönlich mit euch verkehre.[19]) Mit *μὲ πρὸς ὑμᾶς* statt eines zu erwartenden *τινὰ πρὸς τὸν ἕτερον* wird der allgemeine Satz in seinem Schluß so auf Pl angewandt, daß er geradezu in eine Aussage über das unbeständige Verhalten der Gal. zu ihm umgebogen wird. Bei ihnen scheint die anfängliche begeisterte Liebe zu dem Boten Gottes, der ihnen das Ev gebracht hat, sich sehr abgekühlt zu haben; er ist unverändert geblieben in seiner Liebe zu ihnen, als seinen Kindern.[20]) So redet er sie zum Schluß des Satzes von v. 18 in v. 19 an und vergleicht sich mit der Mutter, die sie unter schmerzhaften Wehen geboren hat.[21]) Auf die mühevolle Arbeit (v. 11) die es ihn gekostet hat, sie zu bekehren, und die Erschwerung dieser Arbeit durch sein körperliches Übelbefinden (v. 13) paßt dieses Bild, weil es galt, in ihnen ein neues Leben ans Licht zu bringen, neue Menschen, Kinder Gottes zur Welt zu bringen. Ähnliche Schmerzen überfallen ihn jetzt, und das Ziel, zu dem sie führen sollen, ist wesentlich das gleiche. Pl würde nicht *πάλιν ὠδίνω* geschrieben haben, wenn unter *ἄχρις* (oder *μέχρις*) *οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν* etwas wesentlich anderes zu verstehen wäre, als was das Ziel und Ergebnis schon der früheren Mühen und Schmerzen gewesen war. Christus wird nicht nur als das Gewand vorgestellt, welches die durch Glaube und Taufe erneuerten Menschen umhüllt 3, 27, sondern auch als das Urbild, dessen Abbild der neue, der wiedergeborene Mensch ist (Kl 3, 10; Eph 4, 24). Ein solcher trägt das Bild Christi an sich, wie der unwiedergeborene Mensch das Bild Adams (1 Kr 15, 49), oder was dasselbe sagen will, er trägt die *μορφή*, die greifbare und sichtbare Gestalt Christi an sich; er ist ein *σύμμορφος* des Sohnes Gottes. Wenn dies als ein Ziel gedacht wird, welches der Christ erst durch die Vollendung des Heils in der Verklärung auch des Leibes erreichen wird (Rm 8, 29; Phl 3, 21), und anderwärts als eine sittliche Aufgabe (1 Kr 15, 49 *φορέσωμεν*, Eph 4, 22 ff.; Kl 3, 9 f.; Rm 13, 14), so ist doch dies beides nur die Auswirkung dessen, was in der Geburt des neuen Menschen bereits gesetzt ist (Rm 8, 30 *ἐδόξασεν*, 2 Kr 3, 18; 5, 17). An

---

[19]) Zu *πάρειμι πρὸς ὑμᾶς* cf 1, 18; Mt 13, 56; 1 Kr 16, 10.

[20]) Das *τέκνα* (א* B D* G, Marc., d g, Vict. Abstr nach cod. Cas.) wurde früh in das dem Pl fremde *τεκνία* korrigirt (A C K L P, die Korrektoren von א D, die Masse der Min., Clem. str. III, 99; Thdr *non filii, sed filioli*), weil die folgende Erinnerung an die Geburtswehen der Mutter an ganz kleine Kinder denken ließ.

[21]) Anderen von ihm gestifteten Gemeinden gegenüber vergleicht er sich einem Vater, der sie erzeugt 1 Kr 4, 15, oder abwechselnd einer Mutter, die ihre Kinder säugt und pflegt, und dem Vater, der sie ermahnt 1 Th 2, 7. 11. Moses lehnt solche Vergleiche seines Verhältnisses zu Israel ab Num 11, 12. — Da der durch *δέ* angeschlossene v. 20 nicht das mit der Anrede v. 19 Eingeleitete sein kann, so wird v. 19 als Abschluß von v. 18 zu fassen sein cf Lightf. und ausführlicher Hofm.

unserer Stelle ist nicht der Mensch Objekt eines *μορφοῦν* oder *μεταμορφοῦν* (Rm 12, 2), sondern Christus.[22]) Die Vorstellung ist also die, daß der unsichtbare Christus eine greifbare und sichtbare Darstellung gewinnen sollte. Der bildliche Ausdruck fordert, daß *ἐν ὑμῖν* hier nicht heißt: in eurem Innern (2, 20) oder gar unter euch (3, 1), sondern an euch (cf Rm 2, 20; 1 Kr 4, 6; 9, 15; Gl 1, 24). Nur dies verträgt sich auch mit dem Bild von der Geburt. Was damals, als Pl unter den Gal. arbeitete, geboren wurde, waren neue Menschen; aber eben damit, daß sie geboren wurden, gewann Christus eine sichtbare Erscheinung, eine Gestalt; er fand eine solche an den Bekehrten, die sein Abbild tragen. Nun aber ist an den Gal. so wenig davon zu sehen, daß es dem, der ihnen einst durch Predigt und Taufe zu Glaube und Wiedergeburt verholfen, sie zu Trägern des Bildes Christi gemacht hat, so zu Mute ist, als ob diese Arbeit noch einmal getan werden müsse, und als müsse er die Schmerzen, die ihr dermaliger Zustand seiner Liebe bereitet, als eine Wiederholung der damaligen Geburtswehen betrachten. Darin spricht sich wohl eine Hoffnung aus, daß es ihm gelingen werde, sie dahin zu bringen, daß das Bild und die Gestalt Christi wieder zu voller Erscheinung an ihnen komme. Aber es überwiegt der Schmerz, daß solche mühevolle Arbeit aufs neue zu tun ist, und dies um so mehr, als das wirksamste Mittel, diesen Zweck zu erreichen, ihm versagt ist. „Ich wollte aber bei euch sein und zwar jetzt sofort nnd meine Stimme verändern; denn ich bin ratlos in bezug auf euch“ [v. 20]. In Form eines sogen. Imperf. de conatu spricht Pl einen Wunsch aus, der vielleicht schon früher einmal, nachdem er die schlimmen Nachrichten aus Gal. empfangen hatte, vor allem aber, wie das *ἄρτι* und das Praes. *ἀποροῦμαι* zeigt, eben jetzt, während er schreibt, in ihm aufgestiegen ist, den er aber nicht festhalten kann, weil seine Verwirklichung unmöglich ist.[23]) Die Unmöglichkeit einer sofortigen oder auch nur einigermaßen baldigen Hinreise zu den Gal. muß in Verhältnissen, welche die Gal. gut genug kannten, offen zu Tage gelegen sein. Es war die weite Entfernung seines dermaligen Aufenthaltsortes und die keine größere Unterbrechung duldende Arbeit an demselben, was ihn hinderte, einen neuen,

---

[22]) *μορφοῦν* sowohl den Stoff gestalten zu einem Gegenstand von bestimmten Formen (Philo, de mundo 13) oder zu einem Bild (Aquila Jes. 44, 13; „Predigt des Petrus“ bei Clem. str. VI, 40), als auch dem an sich Unsichtbaren und Ungreifbaren durch Abbildung und Nachbildung eine Gestalt geben (Poll. lex. I, 13 *θεόν*, Nilus in Anthol. Pal. I, 33 *τὸν ἀσώματον*, Just. apol. I, 5 von der Menschwerdung des Logos). In diesem Sinn besitzt der Jude am Gesetz eine *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας* Rm 2, 20

[23]) Cf Rm 9, 3; AG 25, 22 (*ἐβουλόμην* = ich möchte wohl) cf Kühner-Gerth I, 141; Winer § 41, a 2.

dritten Besuch in Gal. für absehbare Zeit ins Auge zu fassen und in Aussicht zu stellen.[24]) Wenn er zu ihnen kommen und bei ihnen sein könnte, wollte er seine Stimme verändern. Das heißt nicht, den Ton seiner Rede moduliren, bald lauter oder rauher, bald leiser oder weicher seine Stimme hören lassen, etwa zu dem Zweck, seiner mannigfaltigen inneren Bewegung einen entsprechenden hörbaren Ausdruck zu geben. Es heißt auch nicht soviel wie unser „einen andern Ton anschlagen"; denn erstens fehlt es an Beispielen für einen solchen metaphorischen Gebrauch von *ἀλλάσσειν τὴν φωνήν* bei den Griechen. Zweitens bedurfte es dazu nicht der persönlichen Anwesenheit; wenn er es nötig fand, konnte Pl an dieser Stelle seines Briefes einen anderen Ton anschlagen als bisher. Wie verschiedene Töne hat er im Laufe des Briefes bereits angeschlagen! Den Ton der zornigen Verwunderung und der scharfen Rüge 1, 6—10; 3, 1—5; 4, 8—11, den der geschichtlichen Selbstrechtfertigung 1, 11—2, 14, des warmen Bekenntnisses 2, 15—21, den Ton der lehrhaften Erörterung und Beweisführung 3, 6—4, 7, zu welchem er auch 4, 21 wieder zurückkehrt, und zuletzt 4, 12—19 den herzandringenden Ton liebevollster Bitte und Klage. Aber das alles genügt ihm nicht. Gerade jetzt, wo sein Gemüt am tiefsten bewegt ist, erscheint ihm das Mittel brieflicher Mitteilung steif und hölzern (cf 2 Jo 12; 3 Jo 13f.). Wenn er bei den Gal. wäre, könnte er, was er jetzt nicht kann, der tiefen Bewegung, die ihn eben jetzt ergriffen hat, hörbaren Ausdruck geben und dürfte hoffen, daß dies seine Wirkung nicht verfehlen würde. Er würde ganz von selbst seine Stimme verändern, natürlich nicht, indem er sie künstlich in die eines anderen Menschen verstellte, was zwecklos wäre; auch nicht, indem er sie anders wie bis dahin klingen ließe; denn die Gal. haben sie seit Jahr und Tag nicht gehört und hörten sie auch nicht, während der Brief bis zu dieser Stelle in ihren Versammlungen gelesen wurde. Es kann nur gemeint sein, daß seine Stimme einen anderen als den gewöhnlichen Ton annehmen würde, wenn er in diesem Augenblick zu ihnen sprechen und ihnen das mündlich sagen könnte, was er eben jetzt, vielleicht seufzend und mit Tränen im Auge (2 Kr 2, 4), nur durch das unvollkommene Mittel der Schrift ihnen sagen konnte.[25]) Da seine Abwesenheit von Galatien, wie v. 18 an-

---

[24]) Eus. Emesen. (Cramer VI, 67) nahm an, daß Pl sich zur Zeit des Briefs in Gefangenschaft befand, wovon nicht nur jede Andeutung im Brief fehlt, wobei auch unbegreiflich bliebe, daß Pl diese seine Lage nicht, wie so oft in den aus einer Gefangenschaft stammenden Briefen, als rührendes Motiv verwendet haben sollte.

[25]) Thdr, ein Schüler des berühmten Rhetors Libanius, urteilt: Größte Redner, welche den Schmerz einer um ihre Kinder weinenden Mutter (oder Vaters) nachahmen wollten, hätten das nicht erreicht, was Pl hier v. 18—20, und bei Pl sei alles echt.

deutete, die Entfremdung der Gal. von seiner Person begünstigt hatte, ist der Wunsch des Apostels, jetzt bei ihnen sein zu können, begreiflich, obwohl er nicht erfüllt werden kann. Er rechtfertigt ihn aber noch durch das Bekenntnis, daß er im Blick auf sie in Verlegenheit sei, d. h. nicht wisse, welche Mittel er weiter noch anwenden solle, um sie wieder zu gewinnen.[26]) Während dies letzte Sätzchen den vergeblichen Wunsch, auf welchen der ergreifende Abschnitt v. 12—20 hinausgelaufen ist, begründet, zeigt es zugleich, daß Pl, an einem Ruhepunkt angelangt, sich einen Augenblick besinnt, ob es nicht noch andere Mittel und Wege gebe, den Gal. nahezukommen; und sofort zeigt 4, 21—5, 1, daß seine Mittel doch noch nicht völlig erschöpft sind. Seine erfinderische Liebe läßt ihn einen neuen Weg zur Überführung der Irregeleiteten finden.

Da Pl bis dahin den Lesern insgesamt ohne jede Andeutung vom Vorhandensein einer andersgesinnten Minderheit den bereits begonnenen Abfall zu gesetzlichem Wesen zum Vorwurf gemacht hat, so kann es auch nicht als Anrede nur eines Teils der Gal. sondern nur als eine Charakteristik der Richtung, welche die gal. Gemeinden eingeschlagen haben, verstanden werden, wenn er v. 21 eine neue Auseinandersetzung mit den Worten beginnt: „Sagt mir, ihr, die ihr unter Gesetz sein wollt,[26a]) hört ihr das Gesetz nicht"? [v. 21] Ist *ἀκούετε* und nicht vielmehr *ἀναγινώσκετε* zu lesen,[27]) so ist ersteres doch im Sinn des letzteren zu verstehen. Das Hören der in der gottesdienstlichen Versammlung durch den Anagnosten

---

[26]) Der Gebrauch von *ἐν* bei *ἀποροῦμαι* (statt *περί τινος* Lc 24, 4 oder Akk. AG 25, 20), welchem die Vorstellung des Haftens an einem Gegenstand zu grunde liegt (Jo 15, 4), ist nicht so befremdlich (Herm. sim. VIII, 3, 1 ebenso, cf *θαρρῶ ἐν ὑμῖν* 2 Kr 7, 16), daß man deshalb mit Hofm. unter Annahme einer äußerst unnatürlichen Wortstellung *ἐν ὑμῖν* mit *ἀλλάξαι* verbinden und *ὅτι ἀπορ.* als Zwischensatz fassen dürfte.

[26a]) [Diese Anrede ist von Lütg. zum Ausgangspunkt seiner neuen Auffassung gewählt. Die Ausleger weisen darauf hin, daß v. 21 nicht eine glatte Fortsetzung von v. 20 ist. Lütgert verwendet diese Beobachtung als Stütze für seine Annahme, daß v. 21 sich überhaupt wieder an die andre Gruppe in der Gemeinde wendet. Stange gibt (Diktierpausen in den pl Briefen Z f n W 1917/8) zu bedenken, ob derartige Bruchstellen nicht gelegentlich ganz mechanisch durch Diktierpausen veranlaßt waren. Er nimmt für den Gl eine solche auch hier an. Bleibt dies natürlich auch eine völlig subjektive Behauptung, so ist doch die Sache, daß Diktierpausen eintraten, vorhanden und es wäre jeweils in den Briefen nach Stellen zu suchen, wo ein solcher deutlicher Neuansatz wie etwa hier statt hat.]

[27]) Die vereinzelt durch Orig. Cels. II, 1; IV, 44 (aber nicht de princ. IV, 14; Philoc. ed Robinson p. 20 und zu Rm 7, 7 Philoc. p. 55) bezeugte, auch von Hil. zu Ps 118 ed. Vindob. p. 361 in freiem Citat einmal angeeignete LA *οἱ τὸν νόμον ἀναγινώσκοντες* statt *οἱ ὑπὸ ν. θελ. εἶναι* mit folgendem *τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε* ist vielleicht ein indirektes Zeugnis für die Ursprünglichkeit von *ἀναγινώσκετε* D G d g (r hat hier Lücke) Vulg, Vict. Abstr, gelegentlich auch Aug (nicht z. St.), Sah statt *ἀκούετε* (ℵ A B C K L P, S[1] etc.), zumal Orig. Sel. in Psalm. Delar. II, 799 ganz den Text von D G gibt.

vorgelesenen Schrift ist die regelmäßige Form, in welcher die Gemeinden mit ihrem Inhalt bekannt werden; dieses Hören ist gleichsam ihr Bibellesen,[28]) und nur als gelesenes kommt das Gesetz den Gemeinden zu Ohren. Die Frage ist also auf alle Fälle wesentlich ebenso gemeint wie die Mt 12, 5. Obwohl das artikellose *νόμον* des Vordersatzes auf das mos. Gesetz als ein Gesetz hinweist, kann doch im Nachsatz, welcher vom Gesetz als Objekt der gemeindlichen Lesung handelt, *τὸν νόμον* das Gesetzbuch, den von Moses verfaßten Pentateuch bezeichnen (Mr 12, 19; 12, 20; Rm 10, 5; 2 Kr 3, 15), die Thora, welche Pl, wie die Juden insgemein, als den einen Hauptteil des AT's neben den Propheten so nennt (Rm 3, 21); denn das durch Moses gegebene Gesetz, welchem die Gal. sich zu unterwerfen geneigt sind, ist in dem fünfteiligen Gesetzbuch enthalten. In diesem Gesetzbuch sind aber auch Geschichtstatsachen berichtet, welche für die christliche Gemeinde von lehrhafter Bedeutung sind, weil sie Grundgedanken der göttlichen Geschichtsleistung darstellen, deren Bedeutung und Geltung nicht mit ihrer einmaligen und erstmaligen tatsächlichen Darstellung erschöpft ist cf Rm 4, 23 f.; 9, 6—13; 1 Kr 10, 1—11; Gl 3, 6—9. Eine solche Tatsache, welche trotz der allgemeinen Fassung des Hinweises auf das von den Lesern gelesene und gehörte Gesetzbuch schon v. 21 gemeint war, wird zum Zweck der Erläuterung und Näherbestimmung dieses Hinweises, durch ein *γάρ* = nämlich eingeleitet, v. 22—23 vorgeführt. Es ist die, daß Abraham zwei Söhne hatte oder vielmehr bekam (*ἔσχεν*, nicht *εἶχεν*), den Ismael von Hagar, der ägyptischen Magd seines Weibes (Gen 16, 1), den Isaak von seinem freien Eheweib Sara. Als Söhne Abr.'s schienen beide sich gleichzustehen; aber der große Unterschied, welchen Gott im mündlichen Verkehr mit Abr. und im ferneren Verlauf der Geschichte zwischen ihnen machte, ist einerseits durch den Standesunterschied der Mütter, andrerseits durch die Art, wie Abr. Vater des einen und des anderen Sohnes wurde, begründet. Bei der Erzeugung Ismaels ging alles nach dem Lauf menschlicher Natur zu. Statt des zu erwartenden *κατὰ πνεῦμα* als des gewöhnlichen Gegensatzes zu *κατὰ σάρκα*, welcher erst v. 29 eintritt, heißt es v. 23 von Isaak zunächst, der Sohn der Freien sei vermittelst der Ver-

[28]) Ap 1, 3; Jo 12, 34 (*ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου*); Mt 5, 21 ff. (Bd I[4], 223). „So oft Moses gelesen wird, hängt die Decke über der Lesung der alten Diatheke" d. h. „über dem Herzen" der Hörer 2 Kr 3, 14 f. cf AG 15, 21. Daß hiebei der eine Vorleser nicht, wie es nur Ap 1, 3 geschieht, in seiner Sonderstellung berücksichtigt wird, spricht nicht gegen die Beziehung auf die gottesdienstliche Lesung, wie Hofm. meinte. Daß *ἀκούειν* hier nicht heißt verstehen (1 Kr 14, 2), noch auch beherzigen oder gehorchen, welches letztere wohl auch *τοῦ νόμου* erfordern würde cf Mt 17, 5, zeigt v. 22, welcher weder eine Erklärung von etwas Nichtverstandenem noch ein Gehorsam heischendes Schriftwort bringt.

heißung erzeugt und geboren worden.[29]) Die Erinnerung an die bekannte, schon 3, 8. 16. 22 berührte Verheißung an Abr. genügt, den das Gesetz lesenden Gal. die ganze Geschichte von Isaaks Erzeugung und Geburt zu vergegenwärtigen. Das aller natürlichen Erwartung beider Eltern Widersprechende und anscheinend physisch Unmögliche wurde durch Gottes Verheißung ins Werk gesetzt, als die von jeher unfruchtbare, nun aber 90-jährige Sara dem 100jährigen Abr. den Isaak gebar[30]). Auf den in diesen gegensätzlichen Tatsachen zu Tage getretenen Willen Gottes, daß nicht alle leiblichen Nachkommen Abr.'s ohne Unterschied, sondern ein von dieser Masse durch gewisse, jenseits der Grenze des fleischlich Natürlichen liegende Eigenschaften abgesondertes und einheitliches Geschlecht Träger und Erbe der dem Abr. zu teil gewordenen Verheißung sei, war schon 3, 9 ff. und noch bestimmter 3, 16 hingewiesen worden. Hier aber sind die gegensätzlichen Tatsachen selbst vorgeführt, um sie nach ihrer für die Gegenwart vorbildlichen Bedeutung darzulegen. Mit *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* [v. 24] geht Pl hiezu über. *Ἀλληγορεῖν* heißt erstens, der Etymologie und dem vorwiegenden, zumal älteren Sprachgebrauch gemäß: anders reden, als man es meint, d. h. seinem Gedanken einen Ausdruck geben, dessen buchstäblich verstandener Wortlaut nicht diesen, sondern einen ganz anderen Sinn ergibt oder ergeben würde; zweitens aber auch eine vorliegende Tatsache oder Aussage unter der Voraussetzung, daß sie ein *ἀλληγορούμενον*, eine *ἀλληγορία* sei, demgemäß auffassen und deuten, für allegorisch erklären.[31]) Daß das Wort hier den ersteren Sinn habe, ist schon darum wahrscheinlich, weil alle alten Übersetzer und Ausleger es

[29]) Die Tilgung des durch B D G K L P bezeugten *τῆς* vor *ἐπ.* in ℵ A C erklärt sich aus der Rücksicht auf das artikellose *σάρκα* oder auch aus der Erinnerung an 3, 18 cf 3, 29; 4, 28.

[30]) Gen 15, 2 f.; 16, 2; 17, 1. 17; 18, 9—15, 21, 2: Rm 4, 16—22.

[31]) Da *ἀλληγορεῖν* etymologisch nichts anderes heißt, als „anders" d. h. „uneigentlich reden", so ist auch die oben zuerst genannte Bedeutung die ursprüngliche, häufig mit Objekt „einen Gedanken uneigentlich ausdrücken, eine Sache uneigentlich benennen" cf Jos. ant. I prooem, 4 (*αἰνίττεται* neben *ἀλληγορεῖ* vom Gesetzgeber Moses im Gegensatz zu *ῥητῶς ἐμφανίζειν*); Philo de Jos. 6; Plut. de esu carn. I, 7 p. 996; Clem. paed. I, 15. 45. 47; II, 62; Porphyr. de antro Nymph. (bei Wettstein) *ἀλληγορεῖν τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητήν*. Zu der Bedeutung „etwas als Allegorie auffassen, deuten" cf Philo de Cher. 8; Plut. de Is. et Osir. 32 p. 363; Clem. protr. 111. Daher *ἀλληγορητής* oder *ἀλληγοριστής* der alles allegorisch deutende Exeget. Gegen solche schrieb schon Bischof Nepos (Eus. h. e. VII, 24) und eiferte Thdr zu unserer Stelle. Auch *ἀλληγορία* geht, obgleich selten, in die zweite Bedeutung über z. B. Philo, plant. Noe 9 *ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν*. — Die Weitschichtigkeit des Begriffs nach seiner gewöhnlichen Fassung zeigt besonders Philodemus (1. Jahrh. vor Chr.) de rhetor. ed. Sudhaus I, 181: *διαιροῦνται δ' αὐτὴν εἰς εἴδη τοι' αἴνιγμα, παροιμίαν, εἰρωνείαν*, was aber noch lange nicht erschöpfend sei. Cf Tert. Marc. III, 6 und folgende Anm.

hier so verstanden haben.[32]) Nur so entspricht die hiesige Behandlung von Geschichtstatsachen derjenigen in 1 Kr 10, 1—11. Ohne die Geschichtlichkeit des im AT Berichteten im geringsten in Frage zu stellen, aber auch ohne irgendwie über die richtige Methode der Auffassung solcher Ereignisse oder der Auslegung der von ihnen handelnden Schriftabschnitte zu reflektiren, findet Pl in ihnen Typen dessen, was in seiner Gegenwart geschieht (1 Kr 10, 6. 11). Gewisse äußerliche Ähnlichkeiten dienen ihm als Fingerzeige zur Auffindung und Nachweisung der in jenen atl Vorgängen bereits zu einer vorläufigen Darstellung gekommenen Ideen und Regeln der göttlichen Geschichtsleitung. Nicht weniger, aber auch nicht mehr. Versteht man dagegen *ἀλληγορεῖν* in dem Sinn von allegorisch deuten, so würde gesagt sein: die v. 22 f. erwähnten Tatsachen gehören zu der Klasse derjenigen, welche Gegenstand allegorischer Deutung seien. Will man nicht annehmen, daß Pl hiemit sagen wollte: diese Tatsachen e r f o r d e r n eine solche Deutung, was im Griechischen schwerlich so ausgedrückt werden könnte,[33]) so müßte er sich auf eine herrschende exegetische Tradition berufen haben, nach welcher die angeführten Tatsachen allegorisch gedeutet wurden, und zwar, wie der Fortgang seiner Rede (*αὗται γάρ εἰσιν κτλ.*) zeigt, so gedeutet zu werden pflegten, wie er sie im folgenden deutet. Wo aber wäre diese exegetische Tradition zu finden? Es bleibt nur die älteste Deutung übrig, gegen welche nicht eingewandt werden kann, daß sie ein Part. perf. oder aor. erfordern würde. Es sollte nicht gesagt werden, was Gott vor Zeiten einmal

---

[32]) Tert. Marc. V, 4 „*quae sunt allegorica*", *id est aliud portendentia*, gleich darauf: die zahlreiche Christenheit hat an Isaak, wie die jüdische Knechtschaft an Israel eine allegorische Vorausdarstellung (*allegoriae habere sacramentum*) cf Marc. III, 5 *duo argumenta filiorum Abrahae allegorice cucurrisse:* die Tatsachen seien als Allegorie vor sich gegangen. Cf auch monog. 6. — d *sunt significantia*, g *sunt per allegoriam dicta*, so auch Abstr, Vict., Hier. (nach Vall. nur eine Hs dafür *quidem sunt allegorica*, so ohne *quidem* auch Rufin als Übersetzer des Orig. Delarue III, 52), Vulg; ferner *sunt in allegoria* r, Aug. serm. 152, 7; enarr. in ps. 103, s. 1, 13 mit dem Zusatz: *allegoria dicitur, quum aliquid aliud videtur sonare in verbis et aliud in intellectu significare.* Ziemlich ebenso definirt Vict. Genaueres gibt Aug. trin. 15, 9, 16 und bemerkt richtig in bezug auf unsere Stelle *apostolus non in verbis eam reperit, sed in facto.* Die Schwierigkeit, *ἅτινά ἐ. ἀλλ.* lateinisch wiederzugeben, habe einige Übersetzer zu der Umschreibung veranlaßt: *quae sunt aliud ex alio significantia.* — S[1] v. 24 frei: „Dies aber sind Parabeln (פלאתא) von zwei Testamenten, das eine vom Berge Sinai" etc. cf Ephr. — Sah. *haec vero allegoriae sunt, testamenta enim duo sunt.* — Von den griech. Auslegern cf Chrys. *καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἐκάλεσεν ἀλληγορίαν*, besonders aber Thdr.

[33]) In gemeinem Deutsch kann ein rauhes Befehlswort oder Verbot in die Form gekleidet werden: „Hier wird nicht gesprochen" oder noch kürzer: „stillgestanden"; im Griech. gibt es nichts ähnliches; denn der imperativische Gebrauch des Ind. fut. läßt sich nicht vergleichen. Pl hätte also schreiben müssen: *ἀλληγορητέα* oder *δεῖ ἀλληγορεῖσθαι.*

den Menschen damit gesagt hat, daß er die erwähnten Ereignisse so geschehen oder sie in der Schrift aufzeichnen ließ, sondern welcher Art diese Tatsachen für die gegenwärtige Betrachtung sind, was sie uns sagen. Wie die Schrift und Gott durch die Schrift unendlich oft als gegenwärtig redend eingeführt wird,[34]) oder von den zur Zeit des Hebräerbriefs nicht einmal mehr zur Anwendung kommenden Einrichtungen des mosaischen Kultus gesagt wird, daß der hl. Geist durch sie etwas kundtue (Hb 9, 8 cf 10, 1 ff.), so kann auch von den hier angeführten Tatsachen gesagt werden, sie gehören zu der Klasse von Tatsachen, in welchen das, was sie meinen, einen uneigentlichen, parabolischen Ausdruck findet. Zumal in der hier, wo es galt, die für alle Zeiten geltende typische Natur der fraglichen Ereignisse zu charakterisiren, passend gewählten periphrastischen Konstruktion (cf Kl 2, 23; 1, 6; 2 Kr 9, 12), ist das an sich zeitlose Part. praes. in Verbindung mit dem für alle Zeiten, somit auch für die Gegenwart giltigen *ἐστίν* unanstößig. Pl würde sich freilich nicht so ausdrücken, wenn die genannten Tatsachen nicht in Worte gefaßt und berichtet wären; aber er sagt doch nicht von den Schriftworten, sondern von den Dingen, daß sie noch etwas anderes bedeuten, als was die Worte, in welche die Schrift und er selbst so eben sie gefaßt hat, besagen. Daß die v. 22—23 vorgeführten Personen und Vorgänge eine tatsächliche *ἀλληγορία* oder ein solches *ἀλληγόρημα* seien, erläutert und bestätigt der mit *αὗται* beginnende, durch einen Zwischensatz v. 25 unterbrochene und v. 26 nicht ganz kongruent zu Ende geführte Satz. Von den beiden v. 23 erwähnten Frauen — denn nur auf diese kann *αὗται* sich beziehen — von der Magd Hagar und der freien Sara heißt es „sie sind zwei *διαθῆκαι*“. Sie sind es natürlich in dem Sinn, in welchem bei Deutung einer gesprochenen Parabel gesagt wird: „der Acker ist die Welt“ Mt 13, 38. Der Anknüpfungspunkt für die Vergleichung liegt darin, daß, wie Hagar und Sara Mütter zweier Nachkommenschaften Abrahams sind, welche entsprechend der verschiedenen Stellung ihrer Mütter und der Art ihrer Erzeugung eine verschiedene Bestimmung haben und eine verschiedene Stellung in der von Gott geleiteten Geschichte einnehmen, so auch die beiden *διαθῆκαι* zwei verschiedenen Gemeinschaften oder Völkern, welche ihnen ihre Entstehung verdanken, den Charakter aufprägen. Die Vergleichung einer *διαθήκη* mit einer Mutter lag dem Hebräer Pl wie jedem Semiten näher als uns, weil sie das Verhältnis nicht nur des Gemeinwesens zu seinen Gliedern, sondern auch der die Gemeinschaft begründenden und zusammenhaltenden Ordnung und gesetzlichen Verfassung zu ihren Untergebenen als das der Mutter zu

[34]) Gl 4, 30; Rm 4, 3; 9, 17, auch in raschem Wechsel mit dem Aor Gl 3, 16.

ihren Kindern vorzustellen und zu benennen pflegten.[35]) Die eine der beiden *διαθῆκαι* ist die vom Berge Sinai, die auf diesem Berge dem Moses mitgeteilte und von dorther dem Volke zugekommene. Wie Pl da, wo er die dem Abr. gegebene Verheißung unter dem Gesichtspunkt einer letztwilligen Verfügung über die Güter des Testators betrachtete (3, 15—4, 7), gänzlich davon absah, daß auch das durch Moses dem Volk übermittelte Gesetz eine *διαθήκη* sei (Ex 24, 7 ff.; 2 Kr 3, 6—16), so sieht er hier von der dort benutzten Bedeutung desselben Wortes „Testament“ ab. Er betrachtet die Diatheke vom Sinai hier lediglich als die Verfügung und Stiftung Gottes, wodurch der aus Ägypten ausgewanderte Haufe erst zu einem Volk und zwar zu einem Volk, einer Gemeinde Gottes geworden ist. Sie ist aber eine Mutter auch der nachgeborenen Geschlechter Israels und gibt allen, die unter ihr ins Leben treten, was das Verhältnis zu Gott betrifft, ein ihr, der Mutter entsprechendes Gepräge. Sie ist eine solche *διαθήκη*, welche die Kinder, die sie gebiert, eben damit in den Sklavenstand versetzt; und darum ist die Magd Hagar ihr Typus. So etwa dürfen wir unter Berücksichtigung des zusammengesetzten Relativs[36]) und, was den Sinn von *εἶναι* anlangt, nach Analogie von *αὗται εἰσιν δ. δ.* das *ἥτις ἐστὶν Ἁγάρ* wiedergeben. Ehe nun der hiemit vollzogenen Vergleichung des einen Bundes mit Hagar die Vergleichung eines anderen noch nicht näher bezeichneten Bundes mit Sara, dem *μία μέν* ein (*ἡ*) *ἑτέρα δέ* gegenübergestellt wird, schiebt sich eine weitere Erläuterung oder Bestätigung des ersten Teils der Vergleichung zwischenein, deren Verständnis wesentlich von dem mannigfaltig überlieferten Text abhängt. Nach der äußeren Bezeugung (s. Exc. II) kann es sich nur fragen, ob hinter *τὸ γάρ* (denn *δέ* kann daneben kaum in Betracht kommen) noch einmal [v. 25] *Ἁγάρ* zu lesen ist, oder nicht. Der Text ohne diesen Namen (I)

[35]) AG 3, 25 *οἱ υἱοὶ . . . τῆς διαθήκης* cf Mt 8, 12; 13, 38 *τῆς βασιλείας*, Gl 4, 28 *ἐπαγγελίας τέκνα*, lauter echt jüdische Ausdrücke z. B. Tosefta, Baba k. Zuckermandel p. 318, 14. 17 f. „Söhne der Thora“; aber auch „des Bundes“ cf Schlatter, Sprache u. Heimat des 4. Ev S. 123. Bei den Syrern בני קימא „Söhne des Bundes“ = Ordensleute Aphraat. hom. 6. Zu v. 25 f. cf die bekannte Bezeichnung der Bewohner Jerusalems oder Zions als Söhne und Töchter dieses Orts Jes 3, 17; 4, 4; Ps 149, 2 und zusammengefaßt als die Tochter Zions.

[36]) Auch hier ist *ἥτις* im Unterschied von dem einfachen Relativ in den sonst ähnlichen Sätzen Gl 3, 16; 1 Kr 3, 11 zu beachten; denn Pl unterscheidet dies durchweg cf Blaß[5] § 293, 4. Es weist auf die Qualität des Subjekts, ist aber hier noch viel deutlicher wie *οἵτινες* 2, 4 (oben S. 88) nicht ein *quippe qui (quae)*, „als solche, welche“, sondern „welche als solche“; denn nicht der Relativsatz enthält ein qualitatives Urteil, aus welchem sich die Richtigkeit der Hauptaussage ergibt, sondern umgekehrt die im Hauptsatz enthaltene Charakteristik des sinaitischen Bundes durch *εἰς δουλείαν γεννῶσα* rechtfertigt die formelle Identifikation dieser *διαθήκη* mit Hagar d. h. die Deutung der Gestalt der Hagar auf diese *διαθήκη*.

hat an Orig., dessen Zeugnis heute nicht mehr zweifelhaft ist, an der ältesten ägyptischen, an allen Gestalten der lat. und an der goth. Übersetzung, nicht zum wenigsten auch an dem völligen Schweigen des Hier. von einer anderen LA, endlich an ℵC und dem griech.-lat. G Zeugen seines hohen Alters und seiner weiten Verbreitung spätestens vom Anfang des 3. Jahrh. an. Der Text mit Ἁγάρ (II), welcher in den jüngeren griech. Hss herrschend wurde, ist durch S¹ S³ und die gesamte antiochenische Tradition, durch die jüngere ägyptische Version, aber auch durch ABD stattlich genug bezeugt, steht jedoch hinter I zurück erstens durch die Teilung dieser Zeugenreihe in zwei geschichtlich bestimmbare Gruppen, deren eine *γάρ*, die andere *δέ* hat, wogegen ganz vereinzelte ähnliche Varianten unter den Zeugen der LA I nicht in Betracht kommen; zweitens durch den Mangel an patristischen Zeugnissen abgesehen von den an den officiellen Text ihrer Kirche gebundenen antiochenischen und syrischen Exegeten; drittens dadurch, daß in Ägypten wie im Occident die LA II nachweislich später auftaucht als I. In Exc. II meine ich wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die LA II nach 250 in Ägypten und zwar in der Form *τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος κτλ.* entstanden ist, welche ABD treu bewahrt haben, während die Griechen in Antiochien und die Nationalsyrer die alte Anknüpfung durch *γάρ* beibehielten und nur den Namen Ἁγάρ sich aneigneten. Die Entscheidung hängt schließlich von den Gedanken ab, welche sich aus den beiden alten Traditionen ergeben. Da Hagar ein Weib ist, so kann *τὸ Ἁγάρ* nichts anderes heißen als „das Wort Hagar" und nimmermehr „die Hagar", was die Ausleger der LA II teils gar nicht beachtet, teils nicht streng festgehalten haben.[37]) Dies begreift sich leicht genug; denn, wenn man es mit *τὸ Ἁγάρ* genau nimmt, ergibt sich der auf den ersten Blick sinnlose Satz: „Denn das Wort Hagar ist der Berg Sinai in Arabien." Der Erste, der dies geschrieben hat, muß sich freilich etwas dabei gedacht haben. Er wird *ἐστίν* in dem Sinne von „bedeutet" genommen haben und damit haben sagen wollen, daß das Wort הָגָר, welches im AT nur als Eigenname der ägyptischen Magd vorkommt, in irgend einer Sprache als Name des Berges Sinai bräuchlich sei.[38]) Da bei

[37]) Den Syrern verbarg sich dieser Unterschied, weil S¹ das *τὸ* vor Ἁγάρ nicht ausdrückt. Es ist schon nicht mehr genau, wenn Abstr, auf den sich Lightf. p. 190 für einen laxeren Gebrauch beruft, bemerkt: *causam Agar significare dicit Hierusalem terrenam.* Das *τό* hebt immer ein Stück der vorliegenden Rede, sei es einen Satz oder ein einzelnes Wort aus dem Zusammenhang heraus, ist Citationsformel cf Buttmann, S. 84; Blaß⁵ § 267, 1.

[38]) Einigermaßen vergleichbar wäre Mr 12, 42; 15, 16, sofern die von Mr gebrauchten griechischen Benennungen *δύο λεπτά, αὐλή* mit den bei den Römern üblichen *quadrans, praetorium* gleichgesetzt werden, was man nicht wie Mr 7, 11 (*Korban = δῶρον*) eine Übersetzung nennen kann cf Einl § 53 A 4.

dieser LA und Auffassung *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* nicht eine nachträgliche Ortsbestimmung zu *Σινᾶ ὄρος* sein kann, was *τὸ ἐν τ. Ἀρ.* erfordern würde, wird die Meinung die gewesen sein, daß in Arabien, d. h. bei den Arabern das Wort Hagar ein Name des Sinai sei. Wahrscheinlich haben Chrys.[39]) und die Vielen, die nach ihm den Text II so verstanden haben, die Meinung dessen, der ihn geschaffen hat, getroffen. Und wie irgend ein Gedanke, so muß auch irgend etwas tatsächliches diesem Text zu grunde liegen. Wie sollte er sonst entstanden sein? Es fehlt nun zwar jedes zuverlässige Zeugnis dafür, daß die Araber den Sinai Hagar oder mit einem ähnlichen Namen nennen oder jemals genannt haben. Aber es muß doch einmal jemand Anlaß gehabt haben, dies wissen zu wollen oder sich einzubilden. Das Einzige aber, was man bisher als denkbaren Anlaß gefunden hat, ist, daß es ein arabisches Wort gibt, welches hebräisch חגר zu schreiben und etwa *chadschar* zu sprechen wäre, und welches Fels, Klippe bedeutet.[40]) Daß der Name Hagar nicht חגר sondern הָגָר geschrieben wird, und nicht Fels, sondern wahrscheinlich Flucht bedeutet, ändert gewiß die Triftigkeit des Satzes, aber durchaus nicht die Wahrscheinlichkeit, daß ein Alexandriner oder ein Syrer, der von diesem arabischen Wort gehört und etwa noch sich hatte erzählen lassen, daß die Beduinen der Sinaihalbinsel einen der Berggipfel des dortigen Gebirgsstocks den Fels schlechthin nannten, daraufhin der allegorischen Erörterung des Pl glaubte nachhelfen zu müssen, indem er in v. 25 noch einmal den Namen *Ἁγάρ* einschob! Undenkbar ist nur, daß Pl oder irgend ein selbständig arbeitender Schriftsteller den Text II geschrieben haben sollte. Den einzigen Gedanken, den eine nachsichtige Exegese ihm entlocken kann, würde ein solcher verständlicher ausgedruckt haben. Wenn noch statt *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* dastünde *παρὰ τοῖς Ἄραψιν* oder *ὑπὸ τῶν Ἀράβων* oder *ἀραβιστί*, obwohl auch dies noch höchst wunderlich geredet wäre. Natürlich wäre nur ein Ausdruck, wie *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος τῇ τῶν περιοικούντων* (oder *Ἀράβων*) *γλώσσῃ Ἁγὰρ καλεῖται*, oder umgekehrt *τὸ γὰρ Ἁγὰρ κατὰ τὴν τῶν ἐπιχωρίων διάλεκτον τὸ Σινᾶ ὄρος σημαίνει.*[41])

[39]) Dieser schreibt nach Anführung des Textes II und der Bemerkung, daß Hagar der Name der Magd war: *τὸ δὲ Σινᾶ οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ.* Bei gleichem Text haben Ephr., Thdr und Thdrt nichts davon.

[40]) Cf besonders den Excurs von Lightf. p. 190 ff.; Gesen. thes. s. v. הַגְרִי. Es bleibt sonderbar, daß beide Targume Gen 16, 7, Onkelos auch 16, 14 in der Geschichte Hagar's den Stadtnamen חגרא an Stelle anderer hebr. Namen setzen.

[41]) Cf Jo 5, 2; 19, 31; AG 1, 19; 13, 8 cf N. kirchl. Ztschr. 1904 S. 196. Mannigfaltigste Formen für derartige Bemerkungen bietet Josephus, gelegentlich auch eine Entschuldigung wegen nicht genauer Übereinstimmung zwischen der etymologischen Deutung und der landesüblichen Aussprache eines Namens bell. IV, 1. 1

Aber auch des so unverständlich ausgedrückten Gedankens kann man den Pl nicht für fähig halten. Daß Hagar ein Typus des vom Sinai her verkündeten Bundes sei, hatte er behauptet und insofern bereits begründet, als er von diesem Bund gesagt hat, er gebäre in Knechtschaft hinein, er sei eine Mutter von Knechten, wie die Magd Hagar eine Mutter von Knechten war. Diese auf die geschichtliche Stellung Hagars einerseits und auf die bereits 4, 1—9 entwickelte theologische Beurteilung des mos. Gesetzes andrerseits gegründete Aussage hätte Pl hinterdrein durch eine gelehrt aussehende philologische Erklärung des Namens Hagar begründet, welche, wenn sie richtig wäre, ein Scheinbeweis für etwas ganz anderes sein würde, nämlich nicht dafür, daß Hagar ein Typus des sinaitischen Bundes sei, sondern dafür, daß sie ein Typus des Berges Sinai sei. Man kennt die albernen Etymologien hebräischer Namen, die von Philo zu den Kirchenvätern sich fortgeerbt haben, sucht aber bei Pl vergeblich nach einer Andeutung von solchen.[42]) So wird ihm diese unfruchtbare Spielerei auch erst sehr nachträglich von einem alexandrinischen Gelehrten des 3. Jahrhunderts aufgebürdet sein. Pl selbst schrieb v. 25 *τὸ γὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ:*[43]) „Der Berg Sinai liegt nämlich in Arabien." So ist zu übersetzen und nicht „der Sinai ist ein Berg in Arabien". Denn daß der Sinai ein Berg sei, würde der Leser, der es noch nicht wußte, schon aus v. 24 zur Genüge erfahren haben, obwohl auch dort nicht zum Zweck dieser Belehrung, sondern im Anschluß an den atl Ausdruck הַר סִינַי, welcher הר fast zu einem Teil des Namens macht, *ὄρους Σινά* geschrieben war.[44]) Daß diesmal *Σινὰ* vor *ὄρος* gerückt ist, stellt diesen Berg in

[42]) Auch Hagar deutet Philo leg. alleg. III, 87; sacrif. Ab. 10 etymologisch = *παροίκησις*, was Clem. str. I, 31 aus Philo sich aneignet; Hier. zu unserer Stelle p. 472. Daß in den Onomastika Hagar und Sina in keine philologische Beziehung zu einander gesetzt werden, bestätigt, daß diese Kombination erst nach Orig. in den Gl eingedrungen ist. Die allegorischen Deutungen der Hagar bei Philo (s. Siegfried, Philo v. Al. Index und Lightf. p. 195 f.) haben mit der Geschichte und mit der Religion gleich wenig zu schaffen und darum auch mit Gl 4, 22—26 kaum eine Berührung.

[43]) So entschieden sich Bentley (Ellies, Bentlei Crit. sacra p. 108 anders früher in dem Sendschreiben an Mill l. l. p. 45); Bengel, Lachmann, Tischendorf, Westcott entschiedener als sein Mitarbeiter Hort, append. p. 121, von den Auslegern z. B. Lightf., Hofmann.

[44]) Ex 19, 11. 18. 20. 23; 24, 16; 31, 18 LXX *τὸ ὄρος τὸ* (dies öfter in A ausgelassen) *Σινά,* Ex 19, 16 (im hebr. nur הָהָר); Neh 9, 13 *ὄρος Σινά.* Cf das häufige Berg Zion, bei Jos. von ant. II, 12, 1 an regelmäßig *τὸ Σίναιον ὄρος* cf *τὸ Πήλιον ὄρος* oder bei uns Riesengebirge. Zum Wechsel der Wortfolge in v. 24 u. 25 cf Mt 2, 1 u. 3 Bd 1[4], 89 und zur Betonung von *Σινα* durch die Voranstellung Hb 12, 22 *Σιὼν ὄρος* im Gegensatz zu dem nur nicht mit Namen genannten Berg der Gesetzgebung 12, 20. Über Arabien oben S. 64 A. 75. Daß der Judenfeind Apion bei Jos. c. Ap. II, 2 den Sinai zwischen Ägypten und Arabien legt, also nicht zu Arabien rechnet, tut nichts zur Sache.

Gegensatz zu anderen Bergen oder einem anderen Berg; und daß dabei an Zion zu denken ist, zeigt der Fortgang der Rede (A 44). Aus demselben Gegensatz wird dann auch das *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* zu verstehen sein. Daß Hagar nach Arabien geflohen sei, konnte Pl um so weniger bei den Lesern stillschweigend als bekannt voraussetzen, als es im AT Gen 16, 7—14 jedenfalls für den Ungelehrten nicht deutlich gesagt war; und ebensowenig, daß Hagar eine Stammmutter arabischer Stämme war (Gen 25, 12 ff.; Baruch 3, 23). Beides mußte ausgesprochen werden, wenn es dazu dienen sollte, das typische Verhältnis zwischen Hagar und dem Sinaibund zu bestätigen und konnte nicht durch eine Angabe über die Lage des Sinaiberges ersetzt werden. Dahingegen konnte Pl bei den Gal. als Bibellesern (v. 21) Kenntnis davon voraussetzen, daß die dem Abr. und seinem Geschlecht gewordene Verheißung, von der er 3, 8—4, 7 so mancherlei gesagt hatte, vor allem auch auf den Besitz Palästinas lautete. Daß nicht allen leiblichen Nachkommen Abr.'s diese Verheißung gelte, daß vielmehr ein in Christus zusammengefaßtes und durch besondere Charakterzüge von der Masse der Abrahamssöhne unterschiedenes Geschlecht der Erbe sei, war ausführlich dargelegt worden. Dieser Gegensatz ist 4, 22—23 aufs neue zur Sprache gebracht. Auch die Vergleichung des nur durch fleischliche Abstammung mit Abr. verbundenen Sohnes der Hagar mit den Untertanen des mos. Gesetzes v. 24 ist Wiederaufnahme der Gedanken von 3, 19—4, 7, wo gezeigt wurde, daß das Gesetz nicht die Erfüllung der Verheißung gebracht habe, weil der Erbe, der die verheißenen Güter empfangen sollte, in gewissem Sinn noch gar nicht vorhanden, in anderem Sinn für den Antritt der Erbschaft noch nicht reif war. In diesem Zusammenhang konnten die Leser den Satz „der Sinai liegt in Arabien" nicht als eine belanglose geographische Belehrung verstehen, sondern nur als eine Charakteristik des Orts der Gesetzgebung im Gegensatz zu dem Ort, auf welchen die Verheißung abzielt. Nicht im verheißenen Lande, sondern in der arabischen Wüste, welche Israel von Kanaan trennte, ist das Gesetz gegeben worden. Damit ist auch gegeben, daß die sinaitische Diatheke nicht die Erfüllung der Verheißung gebracht hat, die dem freien Sohn der Verheißung galt, daß sie vielmehr ihre Untertanen zu Knechten macht. So verstanden begründet v. 25ᵃ das *εἰς δουλείαν γεννῶσα* von v. 24 und rechtfertigt die auf diesen Charakter der sinaitischen Diatheke gegründete Gleichsetzung derselben mit der Magd Hagar d. h. die Worte *ἥτις ἐστὶν Ἁγάρ*. Ist von der ungenügend bezeugten LA (*ἣ*) *συνστοιχοῦσα τῇ νῦν Ἰερ.* abzusehen (Exc. II) und *συνστοιχεῖ δὲ κτλ.* zu lesen, so kann man auch nicht, wie die Urheber jener LA es meinten, hierin eine Fortsetzung des Satzes *ἥτις ἐστὶν Ἁγάρ* finden und das Dazwischenstehende als Parenthese fassen. Denn

das Subjekt jenes Sätzchens ist ja nicht Ἁγάρ, sondern das von μία μὲν (διαθήκη) abhängige ἥτις. Es wäre also von der sinaitischen Diatheke gesagt, daß sie erstens Hagar sei, daß sie aber zweitens mit dem gegenwärtigen Jerusalem auf gleicher Linie liege, ein Satz, welchem man auch durch die unstatthaften Deutungen von συνστοιχεῖ durch *consonat, comparatur* (Exc. II), ἰσοδυναμεῖ (Thdr), „gleicht" (S[1]) nicht zu einem Sinn verhelfen kann. Denn wie sollte in einem einzigen Satz von der sinaitischen Diatheke gesagt sein, daß sie an Hagar ihren Typus habe und daß sie ein Gleichnis des gegenwärtigen Jerusalems sei, ganz abgesehen davon, daß die zweite Vergleichung nicht durch ein δέ, höchstens durch ein δὲ καί an die erste angeschlossen werden konnte. Da συνστ. — Ἱερ. ebenso wie τὸ γὰρ Σ. — Ἀρ. von Örtlichkeiten und räumlichen Verhältnissen sagt, gleichviel wie uneigentlich sie gemeint sein mögen, so ist klar, daß der mit τὸ γὰρ Σινά begonnene Satz sich hier fortsetzt. Das wäre freilich unmöglich bei der LA τὸ γὰρ (oder δὲ) Ἁγάρ, denn von dem Wort oder Namen Hagar ließe sich ein räumlich vorzustellendes Verhältnis zu der Stadt Jerusalem allerdings nicht aussagen, was aber nur einen neuen Beweis gegen die LA II bildet. Nach dem richtigen Text ist vielmehr von dem Sinaiberg gesagt, daß er in Arabien liegt, andrerseits aber in einer Reihe steht, in gleicher Linie liegt mit dem gegenwärtigen Jerusalem. Wer die Hauptstadt Palästinas ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ [45]) nennt, weiß von einem zukünftigen Jerusalem, von einem noch nicht in der sichtbaren Welt erschienenen Wohnsitz Gottes und seiner Gemeinde.[46]) Im Anschluß an die Propheten und Psalmisten, welche den Abstand zwischen dem wirklichen Jerusalem und Zion von einer wahren Verwirklichung ihrer Idee vor wie nach der Zerstörung und dem Wiederaufbau Jerusalems lebhaft empfanden und auf eine zukünftige Herstellung des idealen Zustandes hofften, ist dieser Gedanke in der apostolischen Christenheit gepflegt, zugleich aber dahin ergänzt worden, daß diese zukünftige Wohnstätte

---

[45]) Daß Pl hier nicht wie 1, 17f.; 2, 1 Ἱεροσόλυμα, sondern zweimal die hebr. Form Ἱερουσαλήμ gebraucht, die ihm überhaupt die geläufigere ist (Rm 15, 19. 25. 26. 31; 1 Kr 16, 3), vergleicht sich äußerlich mit dem Wechsel zwischen Πέτρος und Κηφᾶς (oben S. 70f.), erklärt sich aber daraus, daß es sich dort um prosaische Angabe eines Reiseziels, hier um eine theologische Betrachtung hohen Stils handelt, wofür dem Hebräer Pl die „heilige Sprache" angemessener schien, als die hellenisirte Form cf Einl § 56 A 9.

[46]) Cf Hb 11, 10. 16; 12, 22ff.; 13, 14; Ap 3, 12; 20, 9; 21, 2—22, 7; Phl 3, 20 cf Einl § 3 A 9. Was bei Weber S. 374ff. 404; Lightfoot, Opp. II, 133; Schoettgen I, 1205—1248 (de Hieros. caelesti), Wettstein z. St. an jüdischen Vorstellungen von einem himmlischen und zukünftigen Jerus. zu finden ist, bedürfte einer Sichtung und chronologischen Sonderung. Jedenfalls fehlt dort jedes Analogon zu den Grundlagen, auf welchen die ntl Anschauung von der Stadt im Himmel beruht. [Syr. Baruch 4, 1—6; Schürer, Gesch. d. jüd. V. II³ 536.]

der mit ihrem Gott geeinigten Gemeinde doch schon eine gegenwärtige Wirklichkeit besitze im Himmel, wohin der auferstandene Christus erhöht ist, wohin ihm die vor der Vollendung des Heils dahinsterbenden Erlösten folgen, und von wo er mit diesen zu seiner Gemeinde auf Erden zurückkehren wird. Daher kann der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Jer. mit dem des oberen und des unteren Jer. wechseln, wie hier. [v. 26] Das obere Jer. ist auch das zukünftige; denn mit dem wiederkehrenden Christus wird es herniederkommen. Die Stadt ist aber in diesem symbolischen Gedankenkreis stets mit Einschluß ihrer Einwohner und Bürger gedacht, nicht als leere Örtlichkeit, sondern als örtlich begrenztes Gemeinwesen; Jer. und Zion sind geradezu symbolische Namen der Gemeinde selbst, eine Übertragung, welche auch den ungebildeten Heidenchristen griechischer Zunge ihr Gebrauch von *πόλις, πολίτης, πολιτεία, πολίτευμα* leicht genug verständlich machte. Damit ist aber auch gegeben, daß das obere Jer. ebensowenig schlechthin überirdisch, wie das zukünftige schlechthin noch nicht gegenwärtig ist. Die als Stadt vorgestellte Gemeinde hat ihren Schwerpunkt im Himmel, wo ihr Haupt und ihre aus diesem Leben geschiedenen Glieder sind. Aber zu diesem himmlischen Gemeinwesen gehören auch die auf Erden lebenden Gemeindeglieder; von oben her strömen die Kräfte, welche sie immer neu erzeugen und erhalten. Kehren wir nach diesem Vorgriff, welchen der formell ungenaue, sachlich wohlberechtigte Gegensatz von *ἡ νῦν* und *ἡ ἄνω Ἰερ.* v. 26 notwendig machte, zu v. 25 zurück, so bedarf es keines Beweises, daß *συστοιχεῖν* hier so wenig wie irgendwo „angrenzen“ (Hier. *conterminus, confinis* s. mehr Exc. II) heißt, sondern in einer Reihe mit einem andern stehen oder schreiten, auf gleicher Linie liegen, stehen oder sich bewegen.[47]) Dies kann hier nur sinnlicher Ausdruck eines ideellen Verhältnisses sein. Der Ort der Gesetzgebung gehört derselben Stufe oder Schicht der Weltentwicklung an wie

---

[47]) *στοῖχος* ist die Reihe, welche die hinter einander, aber auch die neben einander in Reih und Glied aufgestellten Soldaten oder Chortänzer bilden, die Linie, dann auch die „aus einzelnen Mauersteinen oder Ziegeln einer gewissen Dicke gebildete horizontale Schicht“ (Diels S. 66, auch S. 62 s. oben S. 197 A 75). Daher *στοιχεῖν* c. dat. in einer Reihe stehen hinter seinem Vordermann, aber auch mit seinem Nebenmann (Pollux 8, 105) und, übertragen, sich der Meinung eines andern anschließen (Polyb. 28, 5, 6). Wesentlich ebenso *συστοιχεῖν*. Die Grundbedeutung von *στοῖχος*, die auch auf den Gebrauch von *στοιχεῖα* = Buchstaben nach ihrer festen Ordnung im Alphabet, *κατὰ στοιχεῖον* = „in alphabetischer Ordnung“ zu Tage liegt, wird auch in *σύστοιχος* (Diels S. 58 *τὰ σύστοιχα τούτοις* bei Aristoteles „die in dieselbe Reihe oder Kategorie gehörigen Dinge“) und *συστοιχεῖν* festgehalten. Eine bloße Ähnlichkeit oder typische Kongruenz ganz verschiedenen Gattungen angehöriger Dinge oder ein räumliches Aneinanderstoßen zweier Gegenstände, wodurch keine Reihe gebildet wird, bezeichnen die Worte nicht.

das gegenwärtige Jer., die Metropole des jüdischen Volks, und nicht der höheren Stufe, auf welcher das zukünftige und schon jetzt im Himmel befindliche Jer. steht. Diese Ergänzung des durch *τὸ γὰρ Σινά* begonnenen Satzes ist passend durch *δέ* eingeleitet, weil sie zwar den Gedanken, daß der Sinai wegen seiner Lage in Arabien nicht der Ort der Erfüllung der Verheißung sein könne, verstärkt, aber doch formell und materiell sehr von diesem verschieden ist. Formell, weil der vorige Satz wirklich eine Ortslage angibt, *συστοιχεῖ* dagegen von vornherein bildlicher Ausdruck für ein ideelles Verhältnis ist; materiell aber, weil der dort nur angedeutete Gegensatz des in Arabien gelegenen Sinai zu einem andern Berge (oben S. 236) nicht etwa deutlicher ausgeführt, sondern in gewissem Sinne aufgehoben wird. Während man erwarten sollte, daß dem Berg in Arabien der im verheißnen Lande gelegene Zion als die Stätte gegenübertrete, wo die Verheißung sich erfüllen sollte und erfüllt hat, heißt es vielmehr, daß der Sinai auf der gleichen Stufe der Unvollkommenheit mit dem irdischen Jer. stehe, womit auch umgekehrt gesagt ist, daß das irdische Jer. und die jüdische Volksgemeinde, deren repräsentative Metropolis Jer. ist, auf der gleichen Stufe der Unvollkommenheit steht, wie der Berg der Gesetzgebung. Und daß es dem Pl um diesen letzteren Gedanken vor allem zu tun war, zeigt das folgende *δουλεύει γὰρ κτλ.* Da das durch *συστοιχεῖ* ausgedrückte Verhältnis nach dem Begriff dieses Wortes ein gegenseitiges ist, konnte Pl sich erlauben, fortzufahren, als ob er geschrieben hätte *συστοιχεῖ δὲ αὐτῷ (τῷ ὄρει Σινά) ἡ νῦν Ἰερ.*[48]) Denn daß zu *δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* nichts anderes als das gegenwärtige Jer. Subjekt sein kann, liegt auf der Hand, gleichviel welche LA man annimmt. Denn *αὐτῆς* verbietet die Weitergeltung des neutrischen Subjekts der beiden vorigen Verba *ἐστίν* und *συστοιχεῖ*, und selbst wenn man *τὸ γὰρ Σ. — τῇ νῦν Ἰερ.* als Parenthese fassen, und aus *ἥτις ἐστὶν Ἁγάρ* ein Subjekt zu *δουλεύει* ergänzen wollte, ergäbe sich entweder der Satz, daß die sinaitische Diatheke, welche an Hagar ihren Typus hat, oder daß die längst verstorbene Hagar selbst mit ihren Kindern sich im Knechtsstand befinde. Letzteres wäre absurd und, was Hagar und Ismaels Nachkommen betrifft, handgreiflich unwahr; ersteres aber nicht minder absurd, da die Diatheke durch ihre strengen Satzungen wohl andere knechtet und Knechte gebiert, aber selbst keine Sklavin ist. Überdies beweist der gegensätzliche Übergang *ἡ δὲ*

[48]) Wenn so geschrieben wäre, brauchte man sich nicht, wie jetzt, mit Recht, darüber zu wundern, daß nicht ein auf *τῇ νῦν Ἰερ.* zurückweisendes *ἥτις* oder *αὕτη γὰρ δουλεύει* den Übergang von dem Subjekt von *συστοιχεῖ* zu dem neuen Subjekt von *δουλεύει* markirt. Man muß dem *ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει* 2 Kr 11, 6 in solchen Dingen, zumal in diesem frühzeitigen Brief solche stilistische Mängel zu gut halten.

ἄνω Ἰερ. v. 26, daß der unmittelbar vorangehende Satz von dem niederen und gegenwärtigen Jer. gehandelt hat. Dieses d. h. die jüdische Volksgemeinde mit ihren einzelnen, als deren Kinder vorgestellten Mitgliedern befindet sich in Knechtschaft. Dabei ist nicht an die politische Abhängigkeit des jüdischen Volks von den Römern und den von diesen aufgedrungenen Fürsten aus edomitischem Geschlecht zu denken, denn diese Knechtschaft hat nichts mit der mos. Diatheke zu schaffen und bildet keinen Gegensatz zu der Freiheit der Kinder des oberen Jer., sondern an die Knechtschaft, in welche die mos. Diatheke alle unter ihr Geborenen hineingeboren hat (v. 24), und an alle die Unfreiheit, welche die Abrahamssöhne, die nichts weiter als dies sind, mit den andern Menschen gemein haben und von welcher die sinaitische Diatheke sie nicht befreien konnte (3, 21 f., 4, 1 cf Jo 8, 31—36). Befreit von all dieser Knechtschaft sind nur diejenigen Abrahamssöhne, welche sich durch Christus aus der Knechtschaft unter dem Gesetz haben befreien und durch den Geist Christi zu freien Söhnen und Erben Gottes haben machen lassen cf 4, 4—7; 3, 13 f.; 2, 19 f. Ohne daß der Gedanke dadurch ernstlich verdunkelt würde, hat sich in dem den v. 24 begründenden und erläuternden v. 25 eine Verschiebung der begonnenen Vergleichung vollzogen. Dort war die mos. Diatheke, welche an Hagar ihren Typus hat, als die Mutter vorgestellt, welche ihre Kinder, die Israeliten, als Knechte gebiert; hier ist es die der Diatheke unterstellte jüdische Volksgemeinde, welche in wesentlich das gleiche Verhältnis zu ihren Mitgliedern gestellt wird. Diese letztere Vergleichung ist insofern natürlicher, als die durch die Jahrhunderte fortlebende Gemeinde nicht nur früher da ist, als die einzelnen ins Leben tretenden und wieder aus demselben scheidenden Individuen, aus welchen sie jeweilen besteht, sondern diese auch wirklich aus sich hervorbringt, wie die Mutter ihre Kinder. Dazu kommt, daß die jüdische Gemeinde vermöge ihrer Gebundenheit an die Diatheke auch selbst eine *δούλη* ist, was von der Diatheke natürlich nicht gesagt werden konnte. Ohne daß nun die Gleichung Hagar = *ἡ νῦν Ἰερ.* ausgesprochen würde, wird doch durch diese Verschiebung der Gedanke von v. 24 nach einer Richtung ergänzt, welche bei der Gleichung Hagar = sinaitische Diatheke nicht eingeschlagen werden konnte: nicht nur die einzelnen Juden, sondern die ganze jüdische Volksgemeinde samt allen ihren Gliedern und aufeinanderfolgenden Generationen befindet sich im Knechtszustand. Da einmal diese Verschiebung vollzogen ist, welche überdies durch den atl Gebrauch von Jer. und Zion (oben S. 232 A 35) nahegelegt war, beharrt Pl auch v. 26 bei dem neuen Gleichnis, anstatt dem *μία μὲν* (sc. *διαθήκη*) *ἀπὸ ὄρους Σινά* v. 24 nun ein entsprechendes *ἑτέρα δὲ* (sc. *διαθήκη*) *ἀπ' οὐρανοῦ* folgen zu lassen cf Hb 12, 23, 25, welche durch Sara

typisch dargestellt ist, wie jene durch Hagar. Statt dessen stellt er dem gegenwärtigen und irdischen Jer. mit seinen Kindern das droben befindliche Jer. gegenüber d. h., wie bereits oben S. 238 ausgeführt wurde, die ntl Gemeinde, die ihr sie einigendes Haupt, ihre dahingeschiedenen Glieder, ihren Schwerpunkt und ihren Lebensquell im Himmel hat. Eben dadurch ist verbürgt, daß sie von dieser Welt, ihren Stoffen und den in ihr geltenden Ordnungen unabhängig, daß sie frei ist in demselben umfassenden Sinn, in welchem das irdische Jer. in Knechtschaft ist cf 1, 4; 4, 3f. Ehe nun ausgesprochen wird, daß sie diese Freiheit ebenso, wie die jüdische Gemeinde ihre Knechtschaft, ihren Kindern mitteilt, sagt Pl mit *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, daß es dem oberen Jer., welches frei ist, nicht an Kindern auf Erden fehlt und wer diese sind.[49]) Vor *ἡμῶν* ist *πάντων* in so früher Zeit gelesen worden, daß man geneigt sein möchte, es für ursprünglich zu halten, wenn sich nur irgend erklären ließe, wie es aus den verschiedensten Zweigen ältester Tradition habe verschwinden können (s. Exc. II). Niemand konnte daran Anstoß nehmen; denn nach den Ausführungen von 3, 5 an, angesichts von Stellen, wie 3, 26—29; 4, 6 und sofort wieder v. 28 konnte niemand bezweifeln, daß Pl in diesem Satz, welcher nichts auf die jüdischen Christen allein Zutreffendes enthält, sich mit allen Christen in ein „wir“ zusammenfasse. Das folgende Citat, welches von der Vielheit der Kinder des oberen Jer.'s sagt, und der Gegensatz der überweltlichen und internationalen christlichen Gemeinde zu der national beschränkten jüdischen Gemeinde legte es nahe, das *πάντων* zuzusetzen, welches der Meinung des Pl entspricht. Aber gerade, weil er die darin ausgedrückte Wahrheit bereits eingehend entwickelt hat, braucht er sie hier nicht noch einmal auszusprechen. Es genügt ihm, der Gemeinde des Gesetzes und des irdischen Jer., aus welcher die jüdisch geborenen Christen innerlich ausgeschieden sind, die himmlische Gemeinde gegenüberzustellen, welche mit den Christen aus Israel auch die christgläubigen Heiden umschließt, eine Mutter der einen wie der andern ist. Da v. 26^{b} nichts weiter gesagt ist, als daß das überweltliche und darum freie Jer. eine Mutter der Christen sei, so kann auch das v. 27 angeführte Wort aus Jes. 54, 1 nur diesen Gedanken als schriftgemäß erweisen wollen.[50])

---

[49]) Auch hier behauptet *ἥτις* im Unterschied von *ἥ* seine Bedeutung (oben S. 232 A 36) und ebenso wie v. 24 weist es auf die vorher genannte Eigenschaft des oberen Jer.'s und nicht auf dessen Eigenschaft als Mutter der Christen, vollends nicht in dem Sinn, als ob die Freiheit des oberen Jer.'s, die sich aus ihrer Überweltlichkeit ergibt, durch die gar noch nicht ausgesagte Freiheit seiner Kinder begründet würde, welche vielmehr auf der Freiheit der Mutter beruht, wie die Knechtung der Kinder des niedern Jer.'s auf der Knechtung dieses.

[50]) Pl citirt genau nach LXX (cod. B A), welche hier das Objekt zu

Er bildet samt seinem Schriftbeweis einen Gegensatz zu dem für Judaisten naheliegenden Gedanken, daß eine Stadt in den Wolken ein unwirkliches Phantom, eine bloße Idee ohne Wirkung auf die Menschen auf Erden, ohne Leben erzeugende Kraft sei. An das irdische Jer., an das jüdische Volkstum klammerten sie sich an, wollten nur eine solche Ausbreitung des Ev gelten lassen, welche zugleich eine Ausbreitung des Judentums und eine, wenngleich künstliche, Vermehrung des jüdischen Volks sei, wogegen sie die Missionsarbeit eines Pl, der gleichfalls behauptete, dem Abr. gleichsam aus Steinen Kinder zu erwecken (Mt 3, 9), für eitel Blendwerk, für eine zu nichts führende Phantasterei erklärten (2, 2). Dem gegenüber war es am Platz, an Jes 54, 1 zu erinnern. Zion oder Jerusalem, die israelitische Gemeinde, die sich selbst wie ein von ihrem Eheherrn Jahve verstoßenes, der Hoffnung auf Kindersegen beraubtes Weib vorkam (Jes. 49, 14. 21; 50, 1; 54, 6), soll in der Endzeit wieder erleben, was Abraham und Sara erlebten (51, 2); wider alle natürliche Erwartung, durch ein Wunder der Gnade Gottes sollen ihr Kinder ohne Zahl geschenkt werden, daß Stadt und Land ihnen zu enge werden (Jes 49, 19 ff.; 54, 2—5). Im Blick auf diese wunderbare Wiederherstellung, aus welcher wie aus der Sintflut eine neue Welt (Jes 54, 9), eine erneuerte Gemeinde hervorgehen soll, an welcher auch die Heidenvölker einen Anteil haben (Jes 42, 6; 49, 6; 55, 5; 56, 3; 60, 3), wird Jerusalem zugerufen, ohne daß es einer Nennung ihres Namens bedürfte: „Jauchze, du Unfruchtbare, die nicht geboren hat, brich aus in Jauchzen und frohlocke, die nicht in Geburtswehen gelegen hat; denn zahlreicher sind die Kinder der Vereinsamten als die Kinder der Verehelichten.“ Mehr als dies entnimmt Pl dem Zusammenhang der citirten Weissagung hier nicht, wie manches dort zu lesen war, was seine Anschauung von dem Unterschied der jüdischen Volksgemeinde und der von Gott durch Christus hergestellten neuen Gemeinde ins Licht zu stellen, geeignet war.[51]) Das Eine genügt ihm, daß nach der Weissagung die Gemeinde der Endzeit, wie Sara, in einer aller menschlichen Erwartung widersprechenden und sie überbietenden Weise eine kinderreiche Mutter werden sollte, reicher an Kindern als das Israel „nach dem Fleisch“ (1 Kr

---

ῥῆξον (רִנָּה, Jes 49, 13; 52, 9 *εὐφροσύνην*) unübersetzt läßt. Das klassische *ῥῆξαι φωνήν*, seine Stimme hervorbrechen, laut ertönen lassen, Job 6, 5 vom Brüllen des Ochsen. Wahrscheinlich ist jedoch kein bestimmtes Objekt zu ergänzen, sondern das Act., wie klass. besonders *ἔρρωγα* und wie unser „ausbrechen“, intrans. zu fassen.

[51]) Besonders nahe gelegen hätte ein Hinweis auf Jes 55, 3, die Erneuerung der „zuverlässigen Gnaden Davids“ durch eine zukünftige, ewige Diatheke. Die alte Kirche (II Clem. ad Cor. 2; Just. apol. I. 53; Novat. ⟨Pseudoor.⟩ tract. 3 p. 26 in gleichem Text und Umfang wie Pl) bezog das Citat auf die Berufung der Heiden. [Wunsch, Biblioth. rabb. S. 254 f.]

10, 18). Daß dies aber in der Gegenwart zur Wahrheit zu werden wenigstens angefangen habe, zeigt der Hinweis auf die zumeist aus dem Heidentum hergekommenen Gal., welche jetzt Abr.'s Geschlecht sind (3, 29), aber offenbar nicht nach dem Modell Ismaels, sondern nach dem des Isaak, also Verheißungskinder [v. 28] cf v. 23; 3, 29. Pl hätte sich und die jüdischen Christen hier ebenso wie v. 26 und 31 miteinschließen können,[52]) denn sie sind nicht vermöge ihrer leiblichen Abstammung von Abr., sondern vermöge einer aus der himmlischen Welt auf sie geschehenen, wunderbaren Wirkung Söhne des oberen Jer. geworden. Aber schlagender als ein Hinweis auf das kleine Häuflein von Christen aus Israel (Rm 9, 29; 11, 4), war der auf die wunderbaren Erfolge der Predigt unter den Heiden (Gl 2, 7—8). Das hier sehr wirksam wieder eintretende *ἀδελφοί* (cf 4, 12 und dagegen 4, 21) erinnert jedoch daran, daß die Gal. ohne Unterschied Brüder der christgläubigen Israeliten und beide Kinder e i n e r Mutter sind. Der Unterschied ihrer Abstammung und Vorgeschichte kann daher im folgenden unberücksichtigt bleiben. Im Gegensatz zu dem Glück, dessen alle Christen sich freuen dürfen, daß sie auf der durch den Namen Isaaks bezeichneten Linie stehen, oder dem von der Verheißung gemeinten Geschlecht Abr.'s angehören (cf Gen 21, 12), wird v. 29 mit einem *ἀλλά* zu etwas unerfreulichem übergegangen, was mit dieser gesegneten Stellung verbunden ist: „aber wie damals der nach dem Fleisch Erzeugte den nach dem Geist (Erzeugten) verfolgte, so auch jetzt". Der für die Art der Erzeugung Isaaks diesmal anders als v. 23 gewählte Ausdruck war nahegelegt durch die Absicht, damit zugleich, wie es der Nachsatz erfordert, auch die Erzeugung der Kinder Gottes und des oberen Jer.'s zu bezeichnen, welche dies nicht nur in einer durch den Geist bestimmten Art und Weise, sondern geradezu durch den ihnen verliehenen Geist Gottes und Christi geworden sind. Aber auch auf die Erzeugung Isaaks paßt das *κατὰ πνεῦμα*, denn die Verheißung, durch die sie zu Stande kam (v. 23 *δι' ἐπαγγελίας*), wäre nicht zur Erfüllung gekommen ohne eine belebende Wirkung Gottes auf die erstorbene leibliche Natur der Eltern (Rm 4, 17—20). Sie ist also nicht *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* geschehen. Daß Ismael den Isaak verfolgt habe, ist im AT nicht erzählt, sondern nur, daß er am Tage der Entwöhnung Isaaks zum Verdruß Saras, also

---

[52]) Zwischen dem „wir" v. 26 und dem v. 31 lag es nahe, *ἡμεῖς . . ἐσμέν* zu schreiben (so ℵ A C K L P, die meisten Min., S^1S^3, Kop, Hier., Vulg); aber schon der Umstand, daß dies bei den Ägyptern (Kop gegen Sah) und den Lat. (Hier. gegen die älteren bis zu Ticonius) die spätere, auch in D erst durch einen Korrektor eingeführte LA ist, macht sie höchst verdächtig, zumal *ὑμεῖς . . ἐστέ* glänzend bezeugt ist durch B D* G H (Robinson, Euthal. p. 54), 67**, Sah., die alten Lat., Iren. V, 32, 2 (p. 332, nicht 382), Orig. (nach Hier. und ath. Goltz 27, wo aber C falsch registrirt ist).

wohl in höhnischem Sinn und spöttischem Ton, lachte oder scherzte.[53]) Pl trägt kein Bedenken, hier wie anderwärts (2 Tm 2, 8), gleich anderen Schriftstellern des NT's (Mt 1, 5; Hb 11, 37) harmlose Ausspinnungen, welche die atl Geschichte in jüdischer Tradition erfahren hatte, sich anzueignen. Der Ismael der Gegenwart ist nach v. 24 f. die jüdische Volksgemeinde, soweit ihre Glieder sich nicht in die ntl Gemeinde haben versetzen lassen. Zu jener gehören aber auch die gesetzlichen Judenchristen, welche ohne innere Berechtigung der christlichen Gemeinde beigetreten sind und den Namen von Brüdern zu Unrecht tragen cf 2, 4. Sie sind ihrer inneren Gesinnung nach Juden und zwar Juden der schlimmsten Art, nicht Christen, nicht freie Söhne des freien Jer. im Himmel. Mag Pl an die offene Feindschaft mitgedacht haben, welche die Prediger des Ev und die jungen Christengemeinden überall von christusfeindlichen Juden zu erfahren bekamen,[54]) nach der Lage der Dinge in Gal. mußten die Leser vor allem an die bei ihnen eingedrungenen Judaisten denken. Diese buhlten wohl um die Gunst der gal. Gemeinden cf 4, 17; aber sie verfolgten mit hämischen Reden, Verdächtigungen und Verleumdungen deren Stifter, und auch die Beunruhigung, die sie in die gal. Gemeinden trugen 1, 7; 5, 10. 12 cf 2, 4, war nach dem Urteil des Apostels, welches er den Gal. zu eigen machen will, in der Tat eine Befehdung, ein feindlicher Angriff auf alles, was sie zu freien Kindern der freien Mutter machte, auf den Geist, in dem sie ihr Christenleben begonnen (3, 3), auf die Wahrheit des Ev (2, 5. 14; 5, 7) und die darin begründete Freiheit (2, 4; 3, 31). Liegt nun darin, daß es von jeher den Erben der patriarchalischen Verheißungen so ergangen ist, ein gewisser Trost für die Gegenwart (cf Mt 5, 12), so enthält andrerseits die Geschichte Ismaels und Isaaks auch eine auf die Gegenwart anwendbare Anweisung. Dem Treiben des der-

---

[53]) Gen 21, 9 hebr. nur מְצַחֵק dafür LXX *παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς*. Dieser Zusatz, welchen Hier. auch in die Vulg aufgenommen und zu unserer Stelle berücksichtigt hat, sagt nicht einmal so andeutend wie der hebr. Text von einem feindseligen Verhalten Ismaels. Ebenso wenig das Buch der Jubiläen (ed. Rönsch S. 20), welches nur die Freude Abr.'s an Ismael zudichtet, das Targum Onkelos, welches lediglich den hebr. Text wiedergibt, die beiden jüngeren Targume, welche von götzendienerischem Treiben Ismaels sagen, cf auch Hier. quaest. in Gen. ed. Lagarde p. 31. Mindestens ebenso alt scheint aber auch die an Gen 21, 20 angelehnte Sage, daß Ismael angeblich nur spielend, aber in mörderischer Absicht mit Pfeil und Bogen nach Isaak gezielt habe. Dabei vermittelt das mit צָחַק gleichbedeutende שָׂחַק den Übergang zu dem blutigen Spiel 2 Sam 2, 14 ff., so daß R. Ismael um a. 90—120 das Scherzen seines Namensvetters geradezu als beabsichtigtes Blutvergießen deutete Tosefta, Sota 6 ed. Zuckerm. p. 304, 10 ff., Beresch. r. zu Gen 21, 8 cf Beer, Leben Abr.'s nach der jüd. Sage S. 49. 169 f.

[54]) Abgesehen von der AG cf 1 Th 2, 14—16; 2 Kr 11, 26 *ἐκ γένους* Rm 3, 8; 15, 31; Ap 2, 9.

zeitigen „Ismael“ unter den Gal., welchem diese bisher keinen ernstlichen Widerstand entgegensetzen, tritt mit *ἀλλά* gegenüber, was die Schrift in dieser Beziehung sagt. Es wird also nicht einfach der einen geschichtlichen Tatsache der Patriarchenzeit eine andere derselben Zeit angehörige Tatsache gegenübergestellt, sondern dem, was jetzt in Gal. vor sich geht und was mit einer atl Tatsache nur verglichen wurde, tritt gegenüber, was die Schrift in der Gegenwart den Lesern sagt (Rm 4, 3; 10, 11; 1 Kr 9, 8f.). Dies ist aber nicht Erzählung von einem Ereignis, welches sie ermutigen oder warnen könnte, sondern ein Befehlswort cf 1 Kr 6, 17. Als solches sollen sie es sich also auch gesagt sein lassen. Es ist die Aufforderung der über den mutwilligen Hohn Ismaels erzürnten Sara an Abr., welches Gen 21, 10 nach dem Hebr. und mit ganz geringer Abweichung nach LXX lautet: „Wirf hinaus diese Magd und ihren Sohn; denn nicht soll erben der Sohn dieser Magd mit meinem Sohn, mit Isaak“. Da dieses den Abr. betrübende Wort nach Gen 21, 12 von Gott bestätigt und seine Befolgung ihm eingeschärft wird, konnte Pl es um so eher als ein Gebot der Schrift d. h. des durch die Schrift zur christlichen Gemeinde redenden Gottes geltend machen und diesem Zweck des Citats entsprechend leise umgestalten d. h. der individuellen Form entkleiden, welche nur in Saras Mund angemessen war.[55]) Den Gal. ist hiemit gesagt, was sie tun sollen. Sie sollen den falschen Brüdern, die sich für Christen ausgeben (2, 4f.), den auf ihr Judentum stolzen Judaisten, die nur in demselben äußerlichen Sinn wie Ismael Abrahamssöhne heißen können, die Türe weisen. Das ist die gerechte, nicht aus Rachsucht hervorgehende, sondern um der Wahrheit und des Heils willen notwendige Vergeltung dessen, was die fremden Lehrer ihnen antun möchten 4, 17. — Hinter dieser unmißverständlichen Aufforderung kann nun freilich der Satz: „wir sind nicht der Magd Kinder, sondern der Freien“ [v. 31] nicht durch eine Folgerungspartikel eingeleitet werden. Denn diese Wahrheit ist nicht durch v. 29—30 zu begründen oder aus diesen Sätzen zu folgern. Durch ein *διό* oder *ἄρα* oder *ἄρα οὖν* konnte v. 31 aber auch nicht, wenn das stilistisch überhaupt möglich wäre, an v. 28 angeschlossen werden, denn v. 28 enthält ja bereits den Gedanken von v. 31 und dieser war dort als eine durch v. 22—27 sowie durch frühere Ausführungen (3, 26—29; 4, 6f.) ausreichend begründete Wahrheit aufgestellt. Die Anknüpfung von v. 31 durch eine Folgerungspartikel muß daher trotz des hohen Alters ihrer übrigens mannigfaltigen Überlieferung aufgegeben, und die LA *ἡμεῖς*

[55]) Hinter *παιδίσκην* streicht Pl *ταύτην* und hinter *παιδίσκης* das auch in LXX nicht sicher überlieferte *ταύτης*, am Schluß aber schreibt er (statt *υἱοῦ μου Ἰσαάκ*) *υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας*. Die Assimilirung an LXX in DG und den alten Lat. verdient keinen Glauben.

δέ, ἀδελφοί κτλ. als ursprünglich anerkannt werden.[56]) Die Ähnlichkeit mit v. 28 und der Umstand, daß hier der Ausdruck des Gedankens zum letzten Mal dem Gleichnis von Hagar und Sara entnommen wird, verleitete früh zu dem Irrtum, daß hier der Ertrag der ganzen Ausführung von v. 21—30 in einem abschließenden Satz zusammengefaßt sei, und veranlaßte die mannigfaltigen Textänderungen. Im Gegensatz zu den Judaisten, die sich in die Christenheit überhaupt und in die gal. Gemeinden unberechtigter Weise eingeschlichen haben, faßt Pl, welchen diese Leute vor allen anderen mit ihrem Haß verfolgen, sich nicht sowohl mit allen echten Christen wie v. 26, sondern mit den Gal., die er deshalb auch wieder als Brüder anredet, in ein wir zusammen, und sagt nun von sich und ihnen noch einmal, was er v. 28 aus bestimmtem Anlaß nur von den Lesern gesagt hatte (s. oben S. 243 f.), daß sie Kinder nicht einer Magd, sondern der Freien seien. Er spricht dies aber nicht als Abschluß der bisherigen Erörterung aus, was höchstens hinter v. 27 am Platz gewesen wäre, wo in der Tat, nämlich in v. 28, wesentlich dasselbe zu lesen ist, sondern um zu etwas neuem überzugehen. Auch hier aber ist der Gedankengang durch die sehr mannigfaltige Überlieferung des Textes von **5, 1** verdunkelt.[57]) Dieselbe irrige Auffassung, welche den Text von

---

[56]) Vor *ἀδελφοί* haben I a): *διό* ℵ B D* 67** (ob auch ath.?) und Marcion (GK II, 502); I b) *ἄρα* K L, Korrektor von D, Masse der Min., S³, Chrys. Thdr, wahrscheinlich die alten Lat. mit *itaque* (d g, Abstr, Hier. Vulg) und *ergo* (Vict); I c) *ἄρα οὖν* G. Sah (?), Goth, Thdrt; II a) *ἡμεῖς δέ* A C P, einige Min, Kop, Aug., Hier gelegentlich; II b) *ἡμεῖς οὖν* S¹, auch Ephr. — Solange nicht erklärt werden kann, wie in der Gruppe I die sämtlich stark bezeugten Varianten *διό, ἄρα, ἄρα οὖν* aus einem dieser drei Synonyma entstanden sind, müssen sie als von einander unabhängige Versuche angesehen werden, an Stelle eines ursprünglichen Textes, der keins derselben enthielt, einen Folgesatz zu schaffen. An den übrigen 27 paulinischen Stellen, welche *διό* bieten, ist es mit Ausnahme von 1 Kr 14, 13 (v. l. *διόπερ*); 2 Kr 1, 20 (wo es den Wohlklang stört); Eph 3, 13 (v. l. *διὰ τοῦτο*) unangefochten geblieben und an keiner einzigen durch *ἄρα* oder *ἄρα οὖν* ersetzt worden. Dagegen ist es von teilweise denselben Zeugen wie hier (ℵ B) wenig glaubwürdig zugesetzt 2 Kr 12, 7. Die Verbreitung der Neigung, hier eine Folgerung zu finden, bezeugt auch II b, wo doch *ἡμεῖς* festgehalten ist. Ein indirektes Zeugnis für ursprüngliches *ἡμεῖς* enthält Kop, welcher hier für *ἀδελφοί* nicht wie 1. 11; 3, 15; 4, 12; 5, 11. 13; 6, 1. 18 „meine Brüder", sondern wie 4, 28, wo er gleichfalls ein *ἡμεῖς δέ* davor hat, „unsere Brüder" schreibt.

[57]) Statt *τῇ ἐλευθερίᾳ* (LA I) in der ganzen Masse der griech. Hss (auch H ath.) finden wir *ᾗ ἐλευθερίᾳ* (LA II) bei Marcion [GK II, 503), G und allen Lat. (d trotz D *qua libertate nostra* [lies: nos] *Christus liberavit*, ebenso g etc.), auch bei Rufin als Übersetzer des Orig. zu Gen. und Cant. Del. II, 78; III, 52. Letzteres Zeugnis wird dadurch bestätigt, daß Orig. III, 52 *qua libertate liberavit nos Christus* ebenso wie die lat. Ausleger zum vorigen zieht und das Citat hiemit schließt. Dies gilt auch von Ephr., welcher (mit Unterdrückung von *ἀλλὰ τῆς ἐλευθερίας*) schreibt: *Non sumus itaque servi, ob libertatem, quam accepimus nos per Christum.*

4, 31 verderbt hat, wird es auch veranlaßt haben, daß man in mannigfaltiger Weise sich bemühte, 5, 1[a] zu einem grammatisch selbständigen, nur durch ein *οὖν* oder *γάρ* sich anschließenden Satz zu machen. Ist wahrscheinlich mit Marcion, dem ältesten aller Textzeugen zu lesen: *ᾗ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν*, worauf dann *στήκετε οὖν* einen neuen Satz beginnt, so ist der Relativsatz auch mit dem vorigen zu verknüpfen. Das Substantiv *τῇ ἐλευθερίᾳ*, welches durch seine Einbeziehung in den von ihm abhängigen Relativsatz nach bekannter Regel seines Artikels verlustig gegangen ist, ist adverbielle Näherbestimmung zu der Aussage von 4, 31. Zweifelhaft könnte nur sein, ob außerdem eine Attraktion des Relativs anzunehmen und diese durch *τῇ ἐλ. ἣν ἡμᾶς Χρ. ἠλ.* aufzulösen ist, oder ob der Dativ des Relativs diesem logischer Weise zukommt. Durch die erstere Annahme ergibt sich ein gut griechischer Satz,[58]) während im anderen Fall die Verbindung des Dativs mit *ἠλευθέρωσε* einigermaßen dunkel bleibt. Es ergibt sich also der Satz: „Wir aber, ihr Brüder, sind nicht

---

Firmi stemus in Christo neque interna etc. Sein syr. Text muß sehr anders gelautet haben als S[1]: „Stehet also in der Freiheit, womit (zu welcher) Christus uns befreit hat und unterwerft euch nicht wieder" etc. Der Text I, welcher mit 5, 1 einen völlig selbständigen Satz beginnen läßt, ist verdächtig 1) wegen der wahrscheinlichen Abhängigkeit von der falschen Auffassung und Textgestaltung von 4, 31 s. A 56, 2) wegen der Uneinigkeit der Vertreter dieser LA in bezug auf den Übergang zu 5, 1. Während die besten Zeugen ℵABC*DP Sah, auch S[3] ebenso wie die Zeugen von II *ἐλευθερίᾳ* ohne Partikel vorher oder nachher geben, haben KL, viele Min., S[1] ein *οὖν*, dagegen Kop, vielleicht auch Chrys. *γάρ*. Außerdem aber haben KLS[1], dazu auch S[3] hinter *ἐλευθερίᾳ* ein *ᾗ*, durch dessen Einschiebung das *οὖν* hinter *στήκετε* mehr als überflüssig wurde. Aber gerade dieses zweite *οὖν* ist sehr mannigfaltig bezeugt durch ℵABCGH (*στῆτε οὖν*) P, 67**, ath, viele Min. Sah Kop, die meisten Lat. (gr <der mit *liberavit* wieder eintritt>, Abstr Vict. Aug., om. d. Hier. Vulg). Ist es aber echt, so muß das erste *οὖν* unecht sein. Für eine enge Verbindung mit 4, 31 spricht auch die überwiegend bezeugte Stellung von *ἡμᾶς* vor *Χριστός* ℵ* ABDGP (umgekehrt HLP ath).

[58]) Cf Eph 2, 4 *τὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς* cf Jo 17, 26; Mr 10, 38; Epict. diss. IV, 1, 113 s. *τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία· ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένους*. Ael. v. hist. 13, 2 *τῆς καταδουλώσεως, ἧς ἐδουλώσαντο αὐτοὺς οἱ Μακεδόνες*. Zur Einbeziehung des Substantivs *ἐλευθερία* in den Relativsatz cf Mt 7, 2 *ἐν ᾧ κρίματι*, Mt 24, 44 *ᾗ ὥρᾳ*, Mt 24, 38 *ἄχρις ἧς ἡμέρας*, 1 Pt 1, 10; Hb 10, 10; Clem. Al. hypot. zu 1 Tm 3, 16 *ὃ μυστήριον* (Forsch III, 76, korrigirt S. 321) und hier unten S. 255 A 72. — Zum Gebrauch von *τῇ ἐλευθερίᾳ* in Verbindung mit *τέκνα ἐσμὲν τῆς ἐλευθέρας* cf (*τῇ*) *χάριτι* Eph 2, 5. 8; 1 Kr 15, 10; *τῇ πίστει* Rm 11, 20; 2 Kr 1, 24. Die Verbindung von *ᾗ* oder *τῇ ἐλ.* nur mit *τῆς ἐλευθέρας* (so Lightf.) ist an sich weniger natürlich, da man doch noch ein Hilfsverb *οὔσης* ergänzen müßte, um hieran statt an das vorhandene *ἐσμέν* den Dativ anknüpfen zu können, und erscheint sachlich unpassend, da wohl die einzelnen Glieder der Gemeinde der Befreiung durch Christus bedurften, das obere Jer. aber von vornherein als ein freies geschaffen ist. — [*στήκειν* ist Wort der Vulgärsprache, Nägeli S. 58.]

der Magd Kinder, sondern der Freien vermöge der Freiheit, zu welcher uns Christus befreit (verholfen) hat." Sie sind es nicht von Geburt, sondern durch die befreiende Tat Christi, sie sind *ἀπελεύθεροι κυρίου* 1 Kr 7, 22. Hierauf fußend kann Pl zu der Ermahnung fortschreiten: „Stehet nur fest und laßt euch nicht wiederum in ein Knechtschaftsjoch spannen". Das *στήκετε* bedarf keiner Näherbestimmung cf 2 Th 2, 15; und wenn man es durch *οὖν* vom vorigen abgetrennt sein läßt, wird man auch am sichersten die ungeeignete Verbindung mit *τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ* oder *ᾗ ἐλευθερίᾳ* los, statt dessen es *ἐν τῇ ἐλ. ᾗν* oder *ἐν ᾗ ἐλ.* heißen müßte (cf 1 Kr 16, 13 im Unterschied von Rm 11, 20; 2 Kr 1, 24); denn nicht vermöge der Freiheit, die ihnen Christus gebracht hat, sondern in derselben sollen sie feststehen. Dies brauchte aber nach der gründlichen Darlegung des Standes der Leser als freier Kinder Gottes und des oberen Jerusalems nicht mehr noch einmal eigens ausgesprochen zu werden. Als eine Rückkehr zu früherer Knechtschaft wird die den Gal. zugemutete Annahme des Gesetzes in demselben Sinn wie 4, 9 bezeichnet. Während aber dort von den bereits sichtbaren Anfängen solchen Rückfalls die Rede war, warnt Pl hier vor der drohenden völligen Unterjochung unter das Gesetz. Wie nahe diese Gefahr gerückt war, zweigt v. 2—6. Aus einem Bedürfnis des Gemüts heraus, wie es 4, 20 zum Ausdruck kam, hier jedoch ohne den schmerzlichen Beigeschmack, welchen dem dort ausgesprochenen Wunsch seine Vergeblichkeit gab, stellt sich Pl mit einem *ἴδε ἐγὼ Παῦλος* [v. 2] den Lesern vor Augen.[59]) Seine leibhafte Person sollen sie im Geist gegenwärtig haben und als das hörbare Wort des Anwesenden sollen sie vernehmen, was er ihnen jetzt schriftlich sagt: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, wird Christus euch nichts nützen". Sie vereiteln dadurch nicht nur die Arbeit, die Pl an sie gewandt hat 4, 11, sondern auch was Christus für sie getan und zu tun verheißen hat. Von dem Pl, der 2, 21 wesentlich denselben Gedanken, nur in allgemeinerer Fassung, vom Standpunkt seiner persönlichen Erfahrung ausgesprochen hatte,

---

[59]) Obwohl *ἴδε* (*ἰδέ*) wie auch *ἴδετε* einigermaßen zu einer exklamatorischen Partikel erstarrt ist und daher den abhängigen Satz ohne Konjunktion (so hier; Rm 2, 17; Jo 3, 26; 5, 14; 18, 21; Mt 25, 20. 22. 25; anders Gl 6, 11; Mr 13, 1; 15, 4; Jo 7, 52) und das subst. Objekt oft im Nomin. (Jo 1, 29. 36. 47; 19, 5. 14) statt im Akkus. (Rm 11, 22; Mt 28, 6; Lc 21, 29; Jo 4, 29) zu sich nimmt, ist es doch bei weitem nicht in dem Maße wie *ἰδού* (Gl 1, 20; 1 Kr 15, 51; 2 Kr 5, 17 etc.) seiner imperat. Bedeutung entkleidet, sondern enthält eine wirkliche Aufforderung, eine Sache oder Person ins Auge zu fassen oder, wo es objektlos steht, sich durch Augenschein von dem Tatbestand zu überzeugen (Mr 6, 38; Jo 1, 46; 11, 34). Dieser Sinn wird auch durch die Nennung des Namens gesichert, welche sich hier nicht wie 1 Th 2, 18; 2 Kr 10, 1 durch den Gegensatz zu andern, die Pl vorher mit sich zusammengefaßt hat, erklärt cf vielmehr Eph 3, 1; Kl 1, 23; Phlm 9. 19.

sollen die Gal., welche ernstlich mit dem Gedanken umgehn, sich der Beschneidung zu unterziehen, sich gesagt sein lassen, daß sie damit aufhören würden, unter der segensreichen Wirkung des Erlösers zu stehen. Andrerseits sollen sie bedenken, was ihnen ihre Verführer nicht unverhohlen gesagt haben werden,[60]) daß sie durch Annahme der Beschneidung sich zur Beobachtung des ganzen Gesetzes verpflichten würden. Daß diese Behauptung nicht wie die beiden, zwischen welchen sie in der Mitte steht (v. 2 u. 4), in Anrede an die Gal., sondern in einen allgemeinen, für jeden Menschen, der sich beschneiden läßt, giltigen Satz gefaßt wird, wird damit zusammenhängen, daß Pl sich mit einem *μαρτύρομαι δὲ πάλιν* [v. 3] darauf berufen kann, schon früher einmal dieselbe Wahrheit bezeugt zu haben. Die Auslassung des *πάλιν* bei allen Lat. vor der Vulg[61]) erklärt sich daraus, daß man meinte, im Gl selbst die erstmalige Bezeugung dieser Wahrheit suchen zu müssen, in diesem aber eine solche in der Tat nicht zu finden ist. Hieraus folgt jedoch nur, daß Pl hier ebenso wie 1, 9 und 5, 21 auf frühere mündliche Äußerungen und zwar auf solche, die er bei einer früheren Anwesenheit unter den Gal. getan hatte, sich beruft. Die Erinnerung an die Form, in welcher er damals auf die Konsequenzen der Annahme der Beschneidung aufmerksam machte, bestimmt auch den Ausdruck der hiesigen Rückbeziehung darauf. Die Gal. direkt vor dem verhängnisvollen Schritt zu warnen, war damals noch kein Anlaß; denn erst ganz neuerdings ist die Zumutung an sie herangetreten, sich beschneiden zu lassen. Wohl aber war die Forderung bereits in der Christenheit laut geworden, daß alle Heidenchristen um der Seligkeit willen sich beschneiden lassen müßten, und darum auch ein gemeingiltiger Hinweis auf die Konsequenzen jeder Nachgibigkeit gegen solche Forderung am Platz. Daher das *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ*. Wir werden aus denselben Gründen wie bei 1, 9 (S. 51 f.) an den zweiten Besuch des Pl zu denken haben. Die AG 15, 1—33; Gl 2, 1—10 berichteten Ereignisse hatten die Situation geschaffen, welche damals die Bezeugung einer so allgemeinen Wahrheit zeitgemäß machte, und die Mitteilung des Beschlusses von Jerusalem an die Gemeinden Südgalatiens AG 16, 4 bot den Anlaß dazu. Der Stand

[60]) Man erinnert sich an die mancherlei Koncessionen, welche die jüdische und die spätere judenchristliche Propaganda den zu gewinnenden Heiden zu machen sich je nach Umständen bereit zeigte, selbst in bezug auf die Beschneidung cf z. B. Jos. ant. XX, 2, 4.

[61]) Daß dies auch im Occident nicht ursprünglich, beweist Marcion, welcher schrieb *μαρτύρομαι δὲ πάλιν, ὅτι ἄνθρωπος περιτετμημένος ὀφ. ἐ. ὅ. τ. ν. πληρῶσαι* KG II, 503. — Die Rückbeziehung von *πάλιν* im Sinn von „weiterhin“ auf v. 2, worin ein erstes Zeugnis verwandten Inhalts vorliege, welchem sich jetzt ein zweites anschließe (so Thdr, Hofmann u. a.), würde *καὶ πάλιν μαρτύρομαι* erfordern cf Rm 15, 10—12; Hb 1, 5; 2, 13; 1 Kr 3, 20; Mt 4, 7; 13, 45. 47 und hat die Analogie von Gl 1, 9 gegen sich

der Dinge in Gal. zur Zeit des Gl machte die Wiederholung derselben Bezeugung notwendig. Ein Zeugnis bedarf keiner anderweitigen Begründung, welche dieses Zeugnis übrigens Gl 2, 10 cf Jk 2, 10 f. finden würde, sondern will als eine auf sich selbst ruhende Tatsache überzeugen. Daher kann Pl sofort zu dem weiteren Urteil v. 4 übergehen. Es bezieht sich nicht wie v. 2 auf einen möglichen zukünftigen Fall, sondern auf das, was in Gal. bereits geschieht; es gilt aber auch nicht wie v. 2 den Gal. insgesamt und ohne Unterschied, sondern ihnen nur insofern, als man von ihnen sagen kann, daß sie im Gesetz Gerechtigkeit suchen. Dies sagen die Worte *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*, welche die mit *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Angeredeten charakterisiren, um das voranstehende Urteil zu begründen. Von den Gal. insgesamt ließ sich wohl sagen, daß sie Neigung zeigen und anfangen in gesetzliches Wesen zurückzusinken (4, 9. 21). Hier aber werden solche angeredet, deren grundsätzliches und regelmäßiges Verhalten Pl ein *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι* nennt. Da ein wirkliches Gerechtwerden innerhalb der Schranken des Gesetzes und in folge von Beobachtung des Gesetzes nach 2, 16; 3, 11 für jeden Sterblichen ein Ding der Unmöglichkeit ist, so folgt, daß Pl hier mit diesen Worten nicht einen tatsächlichen Erfolg der religiösen und moralischen Bestrebungen der so charakterisirten Menschen beschreibt, sondern den Sinn, in welchem sie ihr Leben und Streben durch das Gesetz bestimmt sein lassen, vielleicht auch die Worte, womit sie davon redeten, wiedergibt. Damit ist zwar ebensowenig wie 4, 21 eine scharfe Unterscheidung zwischen zwei Gruppen oder Richtungen innerhalb der gal. Gemeinden vollzogen, aber doch eine Tiefe des Abfalls vom Ev gezeichnet, welche bei weitem noch nicht von allen Gal. erreicht war; und es werden damit Urteile begründet, welche keineswegs von den Lesern insgesamt gelten. Dies wäre unverträglich mit dem immer noch brüderlichen und väterlichen Ton des ganzen Briefes, mit Stellen wie 3, 26—29; 4, 6 f. 28, mit dem *στήκετε* 5, 1, welches voraussetzt, daß die Gal. noch aufrechtstehen, und mit dem Ausdruck vertrauensvoller Hoffnung 5, 10. Nur insoweit, als die Gal. bereits im Gesetz Gerechtigkeit und Seligkeit zu suchen entschlossen sind und zu finden sich einbilden, gilt von ihnen: „ihr wurdet losgerissen aus dem lebendigen Zusammenhang mit Christus“ [62]) und „der Gnade seid

[62]) *καταργεῖν* urspr. müßig, untätig machen, zur Untätigkeit zwingen (so Esra 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8 = aram. בַּטֵּל), dann unwirksam machen, um seine Kraft und Geltung bringen (Rm 3, 31; 4, 14; Eph 2, 15), nähert sich, da alles Lebendige auch wirkt, leicht der Bedeutung „vernichten, töten“ (Rm 6, 6; 1 Kor 2, 6; 13, 8. 10; 15, 24. 28; Hb 2, 14) und kann in demselben prägnanten Sinn wie *ἀποθανεῖν* (Kl 2, 20) mit *ἀπό* konstruirt werden Rm 7, 2. 6: so der lebendigen Wirkung und des wirksamen Lebens verlustig gehen, daß man von etwas anderem, zu dem man in Beziehung

ihr entfallen". Beides ist eins und dasselbe; denn der Glaube, in welchem sie dem Gnadenruf Christi gefolgt sind, hat sie gleichzeitig in innige Lebensverbindung mit Christus und in den Stand der Gnade bei Gott versetzt 1, 6; 2, 21; 3, 26f. Beides zugleich haben die verloren, welche jetzt wie manche Gal. innerlich und äußerlich in das Joch des Gesetzes sich haben spannen lassen. Ihnen stellt Pl sich und die übrigen noch in der Gnade stehenden Christen in Gal. wie an anderen Orten mit einem betonten wir v. 5 gegenüber.[63]) Dem Urteil über die Abgefallenen dient es zur Bestätigung, daß die Christen, die es nicht bloß dem Namen nach sind, „im Geist in folge Glaubens einen Hoffnungsgegenstand, welcher in Gerechtigkeit besteht, erwarten". Sicher dürfte zunächst sein, daß *ἐκ πίστεως* nicht ein als Attribut zu *πνεύματι* gehöriges Adverbiale ist,[64]) obwohl dies an sich paulinischer Schreibweise nicht widerstreben würde. Aber es würde dadurch zu einer für den hiesigen Zusammenhang belanglosen Erinnerung an die Herkunft des Geistes herabgedrückt cf 3, 2. 5, während v. 6 zeigt daß gerade der Glaube es ist, welcher im Gegensatz zum Gesetz (v. 4) als Ausgangspunkt und Quelle der Gerechtigkeit und der hoffnungsvollen Erwartung derselben vor allem betont werden sollte. Es wird also *ἐκ πίστεως* ebenso wie *πνεύματι* eine diesem koordinirte adverbiale Bestimmung des *ἀπεκδεχόμεθα* sein. Schon der Geist bildet einen Gegensatz zu den fleischlichen Dingen, mit welchen es die *ἔργα νόμου* zu tun haben cf 3, 2 S. 144; aber wenn nur der Geist als die Kraft genannt wäre, vermöge deren, und als das Element, in welchem lebend die Christen die Erfüllung ihrer Hoffnung und Gerechtigkeit erwarten, so wäre das Mißverständnis nicht ausgeschlossen, sondern geradezu nahegelegt, daß es die in Kraft des neuen Geistes, den sie empfangen haben 4, 6, von ihnen hervorgebrachten Lebensäußerungen, die Früchte und Werke des Geistes (5, 16—25) wären, auf welche sich ihre hoffnungsvolle Erwartung gründet, dereinst Gerechtigkeit zu erlangen. Daher war die zweite Näherbestimmung sehr am Platze, welche sagt, daß diese Erwartung überhaupt nicht an Werken, die sie tun oder zu tun gedenken, sondern am Glauben hänge, den sie haben, und aus diesem herfließe. Da *ἐλπίς* als Objekt einer Erwartung nicht das Verhalten des Hoffenden, sondern nur ein erhofftes und erwartetes Gut sein kann (Rm 8, 24; Kl 1, 5; Hb 6, 18), so kann auch *δικαιοσύνης* nur ein Gen. appos. hiezu sein. Angesichts der Aus-

---

stand, loskommt. Cf *δικαιοῦσθαι, φθείρεσθαι ἀπό* Rm 6, 7; 2 Kr 11, 3; AG 13, 39, auch meinen Hirten des Hermas S. 490. In der Sache ist nicht wesentlich verschieden *ἀποθανεῖν, θανατοῦσθαι, σταυροῦσθαί τινι* Rm 6, 10; 7, 4; Gl 2, 19; 6, 14.

[63]) Es fehlt ein solches *ἡμεῖς* bei dem Übergang von der dritten in die erste Person 3, 14. 22f.; 4, 5.

[64]) So S[1], als ob er *τῷ ἐκ πίστεως* vor sich gehabt; Ephr *spiritu fidei*.

führungen in 2, 16 ff.; 3, 6. 11 überrascht es, hier (die) Gerechtigkeit als Inhalt einer Hoffnung und Gegenstand der Erwartung, statt als einen in und mit dem Glauben erlangten Besitz der Glaubenden dargestellt zu finden. Ganz beiläufig und ohne daß dies im Gl unterbaut oder ausgeführt würde (cf dagegen Rm 2, 1—5, 11), tritt hier zu Tage, daß die diesseitige, in und mit dem Glauben sich vollziehende Rechtfertigung in der Anschauung des Pl nicht eine noch zu erwartende, zukünftige Rechtfertigung ausschließt, daß vielmehr jene ein Vorspiel oder richtiger der grundlegende Anfang dieser ist. Der vermöge und in unmittelbarer Folge seines Glaubens gerecht Gewordene ist nicht in jedem Sinn dem zukünftigen allgemeinen Gericht entnommen (2 Kr 5, 10; Rm 14, 10). Was der Christ dann von dem göttlichen Richter zu empfangen wünscht und hofft, wird von Pl mannigfaltig bezeichnet: als lobende Anerkennung von seiten Gottes (1 Kr 4, 5 cf Rm 2, 29; 5, 2), als Gerettetwerden vor dem Zorn des Richters (Rm 5, 9 f.), als Erfahrung des Erbarmens des Herrn (2 Tm 1, 18), als Lohn der Arbeit (1 Kr 3, 8. 14), als Siegespreis des sittlichen Kampfes (1 Kr 8, 24 f.; Phl 3, 10 ff.), aber auch als Kranz der Gerechtigkeit (2 Tm 4, 8). Ohne Gerechtigkeit kein Leben (Gl 3, 11; Rm 1, 17). Im Endgericht hofft der im Glauben Gerechtfertigte noch einmal aus der Hand des Richters Gerechtigkeit zu empfangen, was nicht anders geschehen kann als durch ein freisprechendes Urteil des Richters. Aber die zuversichtliche Erwartung dieser zukünftigen *δικαίωσις* und das hoffnungsvolle Warten auf ein solches Endurteil Gottes gründet sich auf den Glauben, welcher schon diesseits gerecht macht. Daß es auch im Hinblick auf das Endgericht bei dem *ἐκ πίστεως* bleibt, rechtfertigt v. 6: „denn in Christus Jesus vermag weder Beschneidung etwas, noch Unbeschnittenheit, sondern Glaube, der durch Liebe sich wirksam erzeigt“.[65]) Im Unterschied von den ähnlichen Stellen 1 Kr 7, 19; Gl 6, 15 (*οὐδέν ἐστιν*) wird hier von Beschneidung und Unbeschnittenheit gesagt, daß sie nicht die Kraft besitzen, irgend etwas zu wirken, sei es gutes oder böses, also auch für irgend einen Zweck brauchbare Dienste zu leisten.[66]) Hier handelt es sich um den Zweck, Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, und um das rechte Mittel zu diesem Zweck: Gesetz oder Glaube, und in bezug auf diese Streitfrage ist der Satz gemeint. Die Beschneidung nützt nicht und die Unbeschnittenheit schadet nicht dem, der nach wahrer Gerechtig-

[65]) So am besten wiederzugeben das med. *ἐνεργεῖσθαι*, welches wenigstens im NT nie, wie *ἐνεργεῖν* so manchmal, c. acc. und 2 Th 2, 7 cf Jk 5, 16 ohne jede Näherbestimmung steht cf Blaß[5] § 316, 1; Wohlenberg zu Th 2, 13; 2 Th 2, 7, auch oben S. 102 A 29.

[66]) Cf Mt 5, 13. Wenn das urspr. intransitive Verb einen Akk. bei sich hat Phl 4, 13, ergänzt sich leicht ein Infinitiv, hier etwa *ἐνεργεῖν*, *κατεργάζεσθαι*, *ὠφελεῖν*.

keit strebt. Eine weitere Einschränkung trägt der Satz aber auch in sich selbst vermöge des betont vorangestellten *ἐν Χρ. Ἰ.* In Christus d. h. für den, welcher ein Christ ist (1, 16; 3, 26. 28 s. oben S. 75), gilt der Satz. Mag die Beschneidung oder die Zugehörigkeit zum Volk Israel dem Juden auch für das Streben nach Gerechtigkeit manchen Vorteil gewähren, dessen der Heide entbehrt (Rm 2, 25; 3, 1; 9, 31), so gilt doch für den Christen, welcher der Aufsicht des Pädagogen entwachsen ist (3, 24), mag er von Geburt Jude oder Heide sein, daß ihm das Beschnittensein nicht förderlich und die Unbeschnittenheit nicht hinderlich ist in dem Streben nach der Gerechtigkeit. Die Kraft, die ihn zu diesem Ziele führt und trägt, ist derselbe Glaube, durch welchen er schon diesseits ein Gerechter geworden ist. Dieser wird aber hier als ein durch Liebe sich wirksam erweisender bezeichnet im Gegensatz zu der Kraftlosigkeit und Unwirksamkeit von Beschneidung und Unbeschnittenheit. Auch der Glaube würde für die zukünftige *δικαίωσις* im Endgericht nichts austragen, wenn er sich in diesem Leben als ein unwirksamer erwiese. Denn so gewiß bei allem Streben des Christen nach dem letzten Ziel, wie beim Eintritt in den Gnadenstand, das *ἐκ πίστεως* in Geltung bleibt, so gewiß auch die von Jesus im Einklang mit dem AT verkündigte und von Pl überall anerkannte Grundregel des Endgerichts, daß der Fromme wie der Gottlose nach seinem Handeln bei Leibesleben sein Urteil empfangen wird.[67])

Noch einmal, ehe Pl den 3, 1 begonnenen, die Verirrung der Gal. unmittelbar bekämpfenden Hauptteil des Briefs schließt, um zu ruhigeren Ermahnungen überzugehen, welche den gewonnenen Sieg zur Voraussetzung haben, drängt sich ihm alles wieder auf, was ihn bei Abfassung dieses Briefs bewegt hat: der Schmerz über den üblen Fortgang des so schön begonnenen Werks in Gal., der Zorn über die Störer und Verführer der Gemeinden, das Verlangen, die Gal. ihrem Einfluß zu entreißen, und die Hoffnung, daß ihm dies gelingen werde. In einer Reihe kurzer und dadurch teilweise dunkler Sätze v. 7—12, welche die Heftigkeit seiner Gemütsbewegung widerspiegeln, bringt er dies alles noch einmal stoßweise zum Ausdruck. Mit den Worten: „Ihr liefet schön: wer hat euch gehemmt“? stellt er ähnlich wie 3, 1—3 cf 4, 14f. der bis vor kurzem so glücklichen Entwicklung der gal. Gemeinden ihren jetzigen Stillstand als etwas unbegreifliches gegenüber. Da das, worin sie sich hemmen und woran sie sich hindern lassen, durch das Bild des unaufhaltsamen Laufes hinlänglich ausgedrückt ist cf 1 Th 2, 18, so erwartet man nicht, daß dies außerdem noch

[67]) Mt 16, 27; 7, 21—23; Jo 5, 29. Die paulinischen Stellen oben im Text S. 252. Die Ausgleichung mit der Lehre von Glauben und Gnade ist Rm 2, 7 durch *καθ' ὑπομονὴν καλοῦ ἔργου* wenigstens angedeutet.

in unbildlicher Weise ausgedrückt werde, wie es bei der Verbindung von *ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* mit der vorangehenden Frage der Fall wäre. Mit dieser Verbindung ist ferner *μή* unverträglich (cf dagegen Rm 15, 22 *τοῦ ἐλθεῖν* ohne Negation). Der negative Infinitivsatz könnte nicht den Begriff des *ἐγκόπτειν* vervollständigen, sondern nur eine Folge des *ἐγκόπτεσθαι* ausdrücken, würde dann aber gewiß nicht eines *ὥστε* ermangeln. Auch die durch wenige gute Hss (א A B) bezeugte und wegen ihrer Auffälligkeit zu bevorzugende LA *ἀληθείᾳ* ohne *τῇ* paßt schlecht in ein Urteil über das Verhalten der Gal., welche der einen und einzigen Wahrheit des Ev (2, 5. 14) den Rücken zu kehren im Begriff stehen, sondern besser in einen allgemeineren Satz (cf 4, 18), wie denn auch v. 8. 9 allgemeine Sätze sind. Die Worte *ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* bilden den Anfang eines neuen Satzes, dessen Fortsetzung man gewinnt, wenn man sich entschließt, die nicht schlecht bezeugten Worte *μηδενὶ πείθεσθε* hinter *πείθεσθαι* in den Text aufzunehmen.[68]) „Solchem, was Wahrheit ist, nicht zu gehorchen, (darin) gehorchet niemandem." Die Ausstoßung des *μηδενὶ πείθεσθε*, welche vermöge des Homöoteleuton hinter *πείθεσθαι* mechanisch entstanden sein wird, wirkte verderblich auch auf den Text und die Auffassung von v. 8. Da v. 7 ohne jene Worte leicht als eine indirekte Aufforderung, der Wahrheit zu gehorchen, aufgefaßt werden konnten, schien manchen die Negation in v. 8 unerträglich. Die geforderte Folgsamkeit stammt doch gewiß von dem zum Heil berufenden Gott her. Das *οὐκ* wurde daher getilgt.[69]) Andere, die den ihnen vorliegenden Text mit der Negation nicht zu ändern wagten, fanden hier den Gedanken, daß der Gehorsam gegen die gepredigte Wahrheit vom freien Willen des Menschen, und nicht von der Gnade und Wirkung des berufenden Gottes abhänge.[70]) Sowohl diese mit der Denkweise des Pl unverträgliche Auslegung von v. 8 als die Ausstoßung der Negation ist durch den vollständigen Text von v. 7 ausgeschlossen; denn dieser läßt keinen Zweifel darüber, daß v. 8 sich auf das verbotene *πείθεσθε* samt dem dazu gehörigen Infinitivsatz bezieht. Allerdings kann *ἡ πεισμονή* nicht im Sinne von *αὕτη ἡ π.* oder *ἡ π. ὑμῶν* verstanden werden.[71])

---

[68]) So Blaß Gr.[5] § 488, 1[b] nach G und den alten Lat. G's zweites *πείθεσθαι* hat g richtig als *πείθεσθε* verstanden und *nemini consenseritis* übersetzt, ebenso die lat. Hss des Hier., welcher nur die griech. Hss und Ausleger dagegen geltend macht, auch einige Hss der Vulg, ferner Lucifer ed. Vindob. p. 31, 2; Vict. (nicht Abstr, Aug).

[69]) So D* d, mehrere lat. Hss nach Hier., Lucifer p. 31, 2, Ephr., vielleicht auch Orig. gelegentlich (Philoc. ed Robinson p. 158, 5 cf dagegen c. Cels. VI, 57).

[70]) So schon Orig. c. Cels. VI, 57; wahrscheinlich ebenso im Komm. zum Gl und daher von Hier. unter den möglichen Auslegungen vorangestellt, ausschließlich diese gibt Thdr.

[71]) g *haec persuasio*, einige Hss des Vulg *pers. haec* oder *ista.* Auch

Man braucht aber nur mit Hofmann ἡ πεισμονή zu schreiben,[72]) um einen sprachlich nicht gerade gewöhnlichen, aber sachlich unanstößigen Anschluß an v. 7 zu gewinnen: „Solchem, was Wahrheit ist, nicht zu gehorchen, (darin) folget niemandem", (oder „dazu laßt euch von niemand überreden"), „eine Folgsamkeit, welche nicht von dem herstammt, der euch beruft". Wie 1 Th 5, 24 cf 1 Th 2, 12; Rm 9, 11 wird die göttliche Berufung, welche den Gal. bereits durch die erste Predigt des Ev unter ihnen widerfahren ist (Gl 1, 6; 5, 13), als eine in der Gegenwart andauernde vorgestellt. Solange die Wahrheit des Ev noch keinen völligen Gehorsam in den Gemeinden der Gläubigen gefunden hat, ist jede Erinnerung an diese Wahrheit, welche solchen Glaubensgehorsam zu wirken beabsichtigt, zwar nicht ein zweites εὐαγγελίζεσθαι,[73]) wohl aber eine Fortsetzung der ev Predigt, und auch hinter solcher Bezeugung, gleichviel durch wen sie ausgesprochen wird, steht als der letzlich und eigentlich Redende Gott oder Christus; denn es gilt die ungehemmte Fortwirkung des einen Ev Gottes und Christi. Ob an Gott oder Christus als den Berufenden zu denken sei, bleibt hier wie 1, 6; 1 Th 5, 24 dem Leser zu entscheiden überlassen.[74])

Die Frage τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν erheischte als Antwort ebensowenig wie die ähnliche 3, 1 eine namentliche Kennzeichnung der Verführer, sondern forderte die Leser auf, jene Leute darauf anzusehen, ob sie es verdienen, im Gegensatz zu dem Gott und Herrn, der sie zum Heil und zur Freiheit beruft, gehört zu werden. Auch wenn irgend wer viel mehr für sich aufzuweisen hätte, als

---

noch Blaß glaubt dem Artikel hier durch starke Betonung demonstrativen Sinn geben zu können. — *pers.* oder *suasio vestra* Abstr, Vict., Lucifer, Hier., Aug., S¹; Ephr. scheint zwischen *haec* und *vestra* wenigstens als Ausleger zu schwanken.

[72]) Die Apposition zu πείθεσθε ist in den Relativsatz hineingezogen, cf ἡ ἐλευθερίᾳ 5, 1 (oben S. 247 A 58); 1 Pt 1, 10 περὶ ἧς σωτηρίας, AG 26, 7; Sap Sal 16, 2; Ign. Philad. 1 im Anschluß an das σὺν ἐπισκόπῳ der Grußüberschrift: ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων κτλ. heißt: „einen Bischof, von dem ich erkannte, daß er" etc. Ob in dieser wie in anderen Relativkonstruktionen „römischer Einfluß" zu erkennen sei (Buttmann S. 243), mögen andere entscheiden. — πεισμονή, ein seltenes Wort: Ign. Rm 3, 3; Just. apol. I, 53 in.; Iren. IV, 33, 7 (πίστις ὁλόκληρος καὶ . . . βεβαία πεισμονή) scheint nie, wie πειθώ gewöhnlich, die Tätigkeit oder Kunst des πείθειν, des Überredens oder Überzeugens zu bezeichnen, sondern stets das πείθεσθαι, das Überredetwerden oder Überzeugtsein, die Folgsamkeit. So haben es die griech. Ausleger verstanden. Cf die passiven resp. intrans. Bildungen πλησμονή Kl 2, 23; ἐπιλησμονή Jk 1, 25; φλεγμονή u. dgl.

[73]) Hiegegen s. oben S. 216 zu 4, 13. Auch das πάλιν 4, 19 gibt kein Recht zu der Eintragung des Pel., welcher im Anschluß an das auch von ihm anerkannte *nemini consenseritis* schreibt: *nec illis nec mihi sine verbis dei consentire debetis, qui vos iterum ad poenitentiam vocat.* Cf vielmehr 2 Kr 6, 1 f.; Hb 3, 7 ff.; 4, 2, auch 2 Pt 1, 10.

[74]) S. oben S. 45 f. zu 1, 6. — Die bei den Lat ziemlich verbreitete LA *ex deo* ist, wie schon Hier. sah, aus urspr. *ex eo* entstanden.

die Judaisten in Gal., dürfte man ihm nicht folgen, wenn er zum Ungehorsam gegen das, was wahr ist, auffordert, weil man dadurch in Widerspruch mit dem berufenden Herrn geraten würde. Daß die Gal. sich einerseits von jenen imponiren lassen, und andrerseits die Gefahr unterschätzen, welche ihnen von jenen droht, erscheint um so befremdlicher, als ihre Verführer im Vergleich mit den großen Gemeinden Galatiens eine unbedeutende Minderheit bilden, was nicht ausschließt, daß sie die Gesamtheit ins Verderben stürzen können. Auf beides zugleich weist der Spruch v. 9, welcher auch 1 Kr 5, 6, dort durch *οὐκ οἴδατε* noch deutlicher als ein bekanntes Sprichwort eingeführt wird. Der Spruch kann nicht sagen wollen, daß die judaistische Lehre im Verhältnis zu dem echten Ev und Christentum, welches die Gal. bis dahin besessen haben, einer kleinen Menge von Sauerteig gleiche, welche den ganzen Teig, dem sie beigemischt wird, durchsäuere.[75]) Denn die Lehre der Judaisten war nichts weniger als ein geringfügiger Zusatz zu der anfänglich von den Gal. angenommenen Wahrheit. Nach dem Urteil der Judaisten war es ein zweites und erst das wahre Ev Christi, welches sie den durch Pl zu einem verstümmelten und gefälschten Ev bekehrten Gal. brachten, und nach dem Urteil des Pl war jene Lehre eine völlige Umkehrung des einzigen Ev Christi. Dazu kommt, daß v. 7—8 überhaupt nicht von der Lehre der Judaisten als einer sei es geringfügigen, sei es gefährlichen Sache die Rede war, sondern von den Personen der Verführer (*τίς, μηδενί*). Auf sie also wird sich auch v. 9 beziehen. Es sind einige wenige Leute (1, 7 *τινές*), von denen ganze Gemeinden sich beirren und verwirren lassen. Aber der ganzen gal. Christenheit können sie ihr gesetzliches Wesen mitteilen und dadurch das Verderben bringen, und sie werden es tun, wenn man ihnen nicht radikalen Widerspruch entgegensetzt. Wie 1 Kr 5, 6 (cf 5, 7. 12) liegt auch hier in dem Spruch eine indirekte Aufforderung, das fremde Element, die mit dem Wesen der christlichen Gemeinde unverträglichen Personen hinauszutun cf oben S. 245 zu 4, 30. Demgemäß wird dann aber auch der Ausdruck der auf die Gal. gerichteten, aber in dem Herrn begründeten Zuversicht des Apostels zu verstehen sein, daß sie nichts anderes im Sinn haben und anstreben werden (v. 10ᵃ), nämlich nichts anderes, als was er ihnen

[75]) So schon Hier. mit Bezugnahme auf Mt 16, 6. 12. — Die LA *δολοῖ* statt *ζυμοῖ*, welche hier schon Marcion (GK II, 503; zu 1 Kr 5, 6 fehlt ein Zeugnis über seinen Text) und an beiden Stellen D* und fast alle Lat haben (auch Vulg *corrumpit*, obwohl Hier. *fermentat* fordert, und G dies als zweite Übersetzung bietet), mischt in das Gleichnis den eigentlichen Ausdruck; denn der unter den Brotteig gemengte Sauerteig hat ja weder den Zweck noch den Erfolg, den Teig zu fälschen oder zu verderben, der Fäulnis zuzuführen. Es ist daher *ζυμοῖ* festzuhalten. Über Schädlichkeit oder Nützlichkeit der Wirkung ist damit nichts gesagt cf Bd I⁴, 497.

durch v. 9 angedeutet hat, die Beseitigung des ansteckenden Sauerteigs, die Abweisung der fremden Lehrer. Nur aus dem Gegensatz zu diesen Leuten, welche sich mit der Hoffnung trugen, Gal. für ihre geträumte Gesetzeskirche zu erobern, erklärt sich das betonte ἐγώ. Sofort stellt Pl jene in v. 10ᵇ sich gegenüber,[76]) und ebenso noch einmal v. 11 und 12. Daß er sie durch ὁ ταράσσων ὑμᾶς singularisch bezeichnet, gibt angesichts der sonst konstanten Anwendung des Plurals 1, 7; 4, 17; 5, 12; 6, 12f. kein Recht an eine einzelne hervorragende Persönlichkeit zu denken, sei es einen Führer der nach Gal. gekommenen judaistischen Sendlinge sei es einen aus der Ferne wirkenden Anstifter der dortigen Agitation.[77]) Das nachträglich angefügte ὅστις ἐὰν (oder ἂν) ᾖ, welches nicht mit ὁποῖός ποτέ ἐστιν (2, 6) gleichbedeutend ist, sondern heißt „wer immer es sei“, weist auf eine unbestimmte Mehrheit (Mt 10, 33; 12, 50; Jo 2, 5; 15, 16) und ergibt in Verbindung mit dem generellen ὁ ταράσσων (Eph 4, 28 ὁ κλέπτων) den Sinn: „ohne Unterschied und Ausnahme jeder, der euch beunruhigt, wird das Urteil tragen“ d. h. wird das solcher Untat gebührende Strafurteil Gottes zu tragen haben; es wird an ihm vollstreckt werden.[78]) Jeder beschönigenden oder entschuldigenden Beurteilung der Unruhstifter oder einzelner unter ihnen, zu welcher die Gal. geneigt sein mochten, tritt Pl hiemit aufs schärfste entgegen. Einen besonderen Grund zu dieser neuen Erregung seines Zorns gibt ihm die Erinnerung an die unredlichen Mittel, welche jene Leute anwandten, um die Gal. von Pl und seinem gesetzesfreien Ev abwendig zu machen, insbesondere an ihre Entstellung der geschichtlichen Tatsachen. Eine solche von besonderer Albernheit berührt er kurz v. **11**. Durch Voranstellung des ἐγὼ δέ vor den Bedingungssatz, dessen Subjekt es ist, und durch Einschiebung der Anrede ἀδελφοί zwischen das Subjekt und das den Satz, wozu es gehört, eröffnende εἰ, stellt er sich mit noch viel stärkerem Nachdruck als v. 10 den fremden Lehrern gegenüber. Jene predigen allerdings Beschneidung; denn laut fordern sie in den Gemeinden, daß alle Heiden und Heidenchristen sich beschneiden lassen, um gerecht und Erben der Verheißung zu werden. Dazu im Gegensatz schreibt Pl: „Ich aber, ihr Brüder, wenn ich (noch)[79])

---

[76]) Die schlechter bezeugte LA ἐγὼ δέ (C* G P, Ephr.) suchte den Gegensatz zu ἐγώ im vorigen.

[77]) Ersteres war die Meinung des Hier., letzteres diejenige Marcions und seiner Schüler, von welchen Hier. p. 490 sagt: *Occulte, inquiunt, Petrum lacerat* cf GK I, 592. 648; II, 503.

[78]) Cf 2 Pt 2, 3; Rm 3, 8. Zu dem Artikel ohne sonstige Näherbestimmung cf auch ἡ ὀργή Rm 3, 5; 13, 5; 1 Th 2, 16 und unser: „er trägt die Verantwortung, ich trage den Schaden“.

[79]) Das erste ἔτι ist schwerlich echt, sondern nach 1, 10 zugesetzt; es fehlt nicht nur in D G und bei den alten Lat (auch noch Hier. z. St., zuerst in Vulg und nach den Drucken bei Aug. z. St. doppeltes *adhuc*),

Beschneidung predige, warum werde ich noch verfolgt? so ist ja das Ärgernis des Kreuzes beseitigt". Das stark betonte *ἐγὼ δέ* verbietet es, hierin einen gemeingiltigen Satz wie 2, 18 zu finden, dessen Anwendung auf bestimmte Personen fraglich sein könnte. Der darin ausgedrückte scharfe Gegensatz zu den durch v. 4—7 wieder lebhaft vergegenwärtigten Predigern der Beschneidung zeigt aber auch, daß Pl hier in bezug auf seine eigene Predigt einen schlechthin unwirklichen Fall als wirklich setzt. Dasselbe beweist auch der in Frageform gekleidete Nachsatz und die weitere hieraus gezogene Folgerung. Denn Pl wird ja noch immer wie seit seiner Bekehrung verfolgt, wo er auch predigen mag, besonders von den Juden (AG 9, 23. 29; 1 Th 2, 15; 2 Kr 11, 24. 26), aber, wenn gleich in anderer Weise, auch von Judenchristen (Gl 4, 29); und das Kreuz, welches er predigt und wie er es predigt, ist noch immer ein Ärgernis, besonders für die Juden (1 Kr 1, 17—23). Also kann auch der Fall, unter dessen Voraussetzung allein die Folgerungen zutreffen würden, in Wirklichkeit nicht vorliegen. Es fragt sich nur, ob Pl von sich aus den unwirklichen Fall, daß er Beschneidung predige, gleichwohl als wirklich setzt, oder ob er damit eine unwahre Behauptung der Gegner wiedergibt, um sie als absurd abzuweisen. Sprachlich läßt sich das nicht entscheiden; nur soviel wird man sagen dürfen, daß die Anwendung der hier vorliegenden Form des Konditionalsatzgefüges, welche das Unwirkliche als wirklich setzt, anstatt der für die irrealen hypothetischen Sätze gebräuchlicheren Form (Gl 1, 10), da natürlicher erscheint und wohl auch häufiger vorkommt, wo das Unwirkliche

---

sondern auch bei Ephr. Arm. Goth (in S[1] fehlt das zweite *ἔτι*). Wenn echt, könnte es jedenfalls nicht wie 1, 10 die ununterbrochene Fortdauer des von Pl als Pharisäer innegehaltenen Verhaltens auch noch während seiner christlichen Lebensperiode bezeichnen; denn daß er als Missionar regelmäßig nicht Beschneidung predige, war eine zu offenkundige und von den Gegnern am wenigsten geleugnete Tatsache (AG 21, 21) und war vor allem der Grund, aus welchem sie ihn verfolgten. Es konnte daher die Frage, warum er dann noch, da die Voraussetzung hinfällig geworden sei, verfolgt werde, gar nicht gestellt werden, da die Verfolgung vielmehr erst in folge des Nichtvorhandenseins der Voraussetzung sich gegen ihn erhoben hatte. Daran ändert es nichts, wenn man das zweite *ἔτι* als ein sogen. logisches faßt (cf Rm 3, 7; 9, 19 cf *οὐκέτι* Rm 11, 6). Es könnte auch dann das erste *ἔτι* nur aus dem Gegensatz zu den Judaisten, welche auch als Christen fortfuhren, Beschneidung zu predigen, notdürftig erklärt werden. [Lütg. S. 22 ff. sieht in v. 11 einen Vorwurf der Gegner durchblicken. Aber weil *περιτομὴν ἔτι κηρύσσει* unmöglich als Vorwurf in den Mund der Judaisten paßt, folgert er, daß der ganze Abschnitt v. 7 ff. sich gegen die Pneumatiker wende, welche dem Pl Stehenbleiben auf halbem Wege vorwarfen. Aber nach dem v. 2 ff. deutlich judaist. Gedanken abgewehrt sind, kann kein Leser ahnen, daß v. 7 zu einer neuen Front übergeht. — Vgl. auch Euth. Zig. zu 5, 7: *τὸ ‚τίς‘ οὐκ ἐρωτῶντός ἐστιν, ἀλλ᾽ ὀλοφυρομένου· ᾔδει γὰρ τοὺς ἐγκόψαντας.*]

von anderer Seite als der des Redenden als wirklich behauptet wird.[80]) Wenn das hier nicht der Fall wäre, Pl vielmehr aus eigenem Antrieb so redete, so könnte das doch nur ein äußerst dunkler Ausdruck des Gedankens sein: „Wenn ich nichts von der gesetzlichen Predigt der Ruhestörer wissen oder sie nicht zu der meinigen machen will, so tue ich das gewiß nicht aus Laune oder Bequemlichkeit, sondern aus aufopfernder Liebe zur Wahrheit; denn gerade meine Predigt vom Kreuz trägt mir nur Verfolgungsleiden ein und erschwert mir den äußeren Erfolg bei den Hörern" cf 1, 10; 6, 2. Und wie wunderlich zwischen die beiden scharfen Worte gegen die Ruhestörer v. 10 und 12 wäre dieser Satz gestellt! Wenn Pl die Leser dadurch auffordern wollte, ihn mit jenen zu vergleichen und für ihn als den aufopferungsvollen Zeugen der Wahrheit und gegen jene müßigen und bequemen Schwätzer sich zu entscheiden, wäre der richtige Platz dafür hinter v. 12. Seine richtige Stelle hat der Satz nur, wenn er durch Erinnerung an eine ebenso boshafte als törichte Rede der Gegner die Steigerung der zornigen Rede über sie von v. 10 zu v. 12 motivirt. So töricht werden die Judaisten freilich nicht gewesen sein, zu behaupten, daß Pl die Beschneidung zum hauptsächlichen oder regelmäßigen Gegenstand seiner Predigt mache, wohl aber, daß er im Interesse seiner Missionspredigt gelegentlich doch auch Beschneidung Unbeschnittener empfehle oder auch fordere. Die zwei Worte, durch welche Pl diese Behauptung wiedergibt, sind selbstverständlich von ihm selbst geschaffen. Wie er ein Predigen, bei welchem der Prediger seine eigene Person in ungebührlicher Weise geltend macht, ein *ἑαυτὸν κηρύσσειν* nennt 2 Kr 4, 5, so hier vom Standpunkt der Gegner ein Predigen, mit welchem gelegentlich ein Anempfehlen der Beschneidung sich verbindet, ein *περιτομὴν κηρύσσειν*. Liegt in diesem Gebrauch von *κηρύσσειν* hier wie dort eine absichtliche Übertreibung, so ist doch durch die Artikellosigkeit von *περιτομήν* der Gedanke ferngehalten, daß nach der gegnerischen Behauptung die Beschneidung den wesentlichen Inhalt seiner Predigt bilde. Die Kürze, mit welcher Pl auf dieses Gerede hinweist, setzt aber voraus, daß die Tatsachen, auf welche damit abgezielt war, und der wahre Sachverhalt den Gal. ebenso bekannt waren, als ihm selbst. Sie bedurften keiner weitläufigen Richtigstellung und Widerlegung der gegnerischen Darstellung, wie die 1, 11—2, 14 besprochenen Tatsachen. Nicht im fernen Jerusalem oder in der syrischen Hauptstadt, sondern im Kreise der gal. Gemeinden selbst, wenn anders diese in Südgalatien zu suchen sind, war das geschehen, was die Judaisten als ein gelegentliches *περι-*

[80]) An Stellen wie Mt 4, 3; 5, 29 (Bd I, 237 f.); Jo 8, 39 (cf v. 33); AG 5, 39; Gl 2, 21 ist *εἰ* c. ind. praes. = „wenn wirklich, wie man (ihr, du) sagt, ich aber nicht gelten lasse".

τομὴν κηρύσσειν darstellten: die Beschneidung des Timotheus,[81]) eine Tatsache, deren Geschichtlichkeit auch durch Phl 3, 3 sichergestellt ist (Einl § 50 A 7). Wir wissen nicht, ob dieser Fall der einzige geblieben ist. Auch Urteile über die Verträglichkeit des Beschnittenseins mit dem Christenstand wie 1 Kr 7, 18 und die Beschneidung von Kindern jüdischer Eltern inmitten heidenchristlicher Gemeinden, welche Pl nicht hinderte (AG 21, 21—24), mögen mitbenutzt worden sein, um dem unwahren Gerede einen Schein der Berechtigung zu geben. Die Kürze, in welcher Pl es abweist, entspricht dem gedrängten Stil des Abschnittes v. 7—12 und hat ihresgleichen 1 Kr 9, 1—4. Nach allem, was er bis dahin im Gl dargelegt hat, kann er sich in dem Vertrauen auf die wiederhergestellte Einsicht der „Brüder", welches er v. 10 bezeugt hat, an der kurzen, aber schlagenden Widerlegung genügen lassen. Der Zorn aber über die Gegner, welchen die Erinnerung an eine einzelne arglistige Verdrehung der Wahrheit durch sie neu angefacht hat, bricht schließlich noch in dem bitteren Wunsch hervor: „Möchten sich doch vollends (*καί*) kastriren lassen[82]) die, welche euch in Verwirrung und Aufruhr versetzen".[83]) [v. 12] Obwohl der Apostel weiß, daß sie das nicht tun werden, sein Wunsch also unerfüllt bleiben wird, ist es ihm doch bitterer Ernst mit dem in diesem Wunsch zu so schroffem Ausdruck kommenden Urteil über sie. Es wäre wirklich besser,[84]) wenn sie ihre abergläubische Meinung, daß Beschneidung persönliche Heiligkeit verleihe, bis zu dem Gipfel des

[81]) AG 16, 3. So Chrys. p. 3. 81; Hier., im wesentlichen auch Aug. Pel. u. a., ferner Bengel (nur nicht bestimmt genug), Rückert, Wieseler u. a.

[82]) Da ἀποκόπτειν ohne wie mit Angabe des abgeschnittenen Teiles „kastriren" heißt (cf Deut 23, 2; Epict. diss. II, 20, 19; Just. apol. I, 27; Luc. Eunuchus c. 8, daher ἀπόκοπος), und da *καί* eine Steigerung über etwas bereits vorhandenes ausdrückt, was hier nur die Beschnittenheit oder die Hochschätzung und Empfehlung derselben sein kann (cf auch περιτομή und κατατομή Phl 3, 2 f.), so sind alle Umdeutungen auf Ausschließung oder Ausrottung aus der Gemeinde, Abtrennung von Sünde oder Irrtum oder auch von der Wahrheit oder der Barmherzigkeit Gottes, wie sie neben der einfach richtigen Deutung, welche Hier. Chrys. Pel. Thdr ausschließlich vertreten, schon von Abstr, Vict., Aug. versucht wurden, abzuweisen, zumal sie durchweg eine nicht nachweisbare passive Bedeutung des Fut. med. voraussetzen. Andrerseits empfiehlt es sich auch nicht, das Medium = ἑαυτὸν ἀποκόπτειν zu fassen (Hofmann); denn das Gewöhnliche war doch, daß einer diese Operation durch einen Arzt an sich vollziehen ließ cf Just apol. I, 29. Der seltene Fall einer eigenhändigen Selbstentmannung würde unzweideutig ausgedrückt sein cf Mt 19, 12; Eus. h. e. VI, 8, 2. Also wie βαπτίσασθαι zu fassen cf Winer § 38, 4; Blaß[5] § 317. Der Ind. fut. (wofür D G ἀποκόψωνται) hinter ὄφελον ist einfach hinzunehmen cf Blaß[5] § 360, 384.

[83]) Zu ἀναστατοῦν cf AG 17, 26; 21, 38; Dan 7, 23 (LXX, nicht Theod.); Oxyrhynchus Papyri I, 185 nr. 119.

[84]) Vielleicht sogar für sie selbst cf Mt 18, 6—9; 26, 24, sofern diese äußerste Verirrung sie zur Besinnung bringen und zur Buße führen könnte.

Aberwitzes trieben, daß sie sich wie die Priester der Kybele entmannen ließen, um noch heiliger zu werden. Denn dann wären sie für die Christenheit ungefährlich; es wäre der Schein geschwunden, daß sie die Wächter von Gottes heiligem Gesetz seien, welches sie dadurch gröblich übertreten würden (Deut 23, 2).

6. Der rechte Gebrauch der christlichen Freiheit 5, 13—6, 10.

Dem scharfen Urteil über die, welche die Gal. durch ihre gesetzliche Lehre im Lauf hemmen, verwirren und in Aufruhr versetzen, dient es zur Rechtfertigung, daß eben die, welche sie dadurch zu Knechten zu machen suchen, vielmehr zur Freiheit, mit dem Absehen auf einen Zustand der Freiheit berufen wurden.[85]) Zugleich aber vermittelt dieser Satz den Übergang zu einer ausführlichen Mahnung an die Gal., die Freiheit, welche ihnen Christus erworben hat (5, 1), und zu deren Besitz und Betätigung sie durch das Ev berufen sind, richtig zu gebrauchen. Der positiven Ermahnung wird aber die Warnung voraufgeschickt, diese Freiheit nicht zu einem Anknüpfungspunkt für das Fleisch werden zu lassen,[86]) und dies wird als das Einzige bezeichnet, was hier zu beachten sei. Für den Freien ist es selbstverständlich, daß er seine Freiheit als ein teures Gut sich bewahre, in allen Beziehungen des Lebens sie betätige und jede Einschränkung derselben nach Kräften abwehre. Eine Ausnahme aber von dieser sittlichen Regel besteht für den Christen, weil er noch im Fleisch, in der angeborenen und unverklärten menschlichen Natur lebt (2, 20), in welcher mächtige Triebe walten, die dem Geist der Gotteskindschaft entgegenstreben (3, 3; 5, 16 f.) und jederzeit bereit sind, das Verhalten des Ich zu bestimmen. Das Gefühl der Freiheit kann dazu beitragen, das Bewußtsein um die sittliche Pflicht des Widerstands gegen diese Triebe zu verdunkeln, und so dem Fleisch Anlaß geben, den Menschen sich dienstbar zu machen, was dann aber nicht mehr Betätigung, sondern Preisgebung der Freiheit wäre cf 1 Kr 6, 12; Jo 8, 34. Aus dieser Einführung der folgenden Mahnungen erhellt auch ihr Zusammenhang mit dem Anlaß und

[85]) Zu *ἐπί* c. dat. cf 1 Th 4, 7; Eph 2, 10. [*ἐπ' ἐλευθερίᾳ* ist stehender Ausdruck bei der sakralen Sklavenbefreiung. Vgl. Deißmann, Licht v. O. S. 235. Dittenberger, Sylloge² Nr. 845.] — Das durch G, einige Lat, S¹ Ephr. Chrys. bezeugte *δέ* statt *γάρ* beruht auf Nichtverstehen des Zusammenhangs, welcher auch durch die unmittelbare Folge der Worte: *ὑμᾶς* (v. 12 cf 7. 10), *ὑμεῖς* (v. 13) angedeutet ist.

[86]) Die Ellipse (cf 1 Kr 7, 39) wurde ergänzt durch *δῶτε* G, *detis*, *παρέχωμεν* in freier Wiedergabe Clem. strom. III, 41, besser *ἔχετε* Blaß⁵ § 481.

Hauptinhalt des Briefs. Gegenüber den Judaisten, welche das Gesetz als notwendiges Mittel nicht nur zur Rechtfertigung, sondern auch zur Heiligung anpriesen, galt es zu zeigen, daß es des Gesetzes hiezu nicht bedürfe, aber auch dafür zu sorgen, daß die Heidenchristen die christliche Freiheit nicht mit natürlicher Zügellosigkeit verwechseln. Nicht das Gesetz hilft zu sittlichem Wohlverhalten, sondern die christliche Freiheit grenzt sich selber ab gegen fleischliche Ungebundenheit; denn der Glaube, welcher frei macht, betätigt sich in der Liebe, welche den Christen zum Knecht seines Bruders macht.[87]) Dem einzigen Verbot tritt als einziges Gebot das der Liebe gegenüber. Schwierig zu entscheiden ist, ob *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος*[88]) oder *διὰ τῆς ἀγάπης* das Ursprüngliche ist. Dem Verdacht, daß *τοῦ πν.* ein aus Rm 15, 30 geschöpfter Zusatz sei, widerspricht, daß die Zeugen für diese LA dann nicht das von den übrigen Zeugen gebotene *διὰ τ. ἀγ.*, welches ja auch Rm 15, 30 zu lesen ist, in *τῇ ἀγ.* geändert haben würden. Dagegen konnte *διὰ τ. ἀγ.* leicht aus Gl 5, 6 sich einschleichen. Daß die Liebe hier als eine vom Geist gewirkte, in und mit dem Geist gegebene[89]) bezeichnet wird, entspricht nicht nur dem Grundgedanken des hier beginnenden Abschnitts (v. 16—18. 22. 25; 6, 1. 8), sondern auch dem wahrscheinlichsten Text von v. **14.** Ist nämlich dort mit Marcion und unseren 4 ältesten griech. Hss *πεπλήρωται* statt des offenbar erleichternden *πληροῦται* zu lesen, so findet es auch nur dann seine befriedigende Erklärung, wenn man mit Marcion, welcher hier keinen Grund zu gewaltsamer Änderung hatte und die ähnliche Stelle Rm 13, 8 f. unangetastet ließ, zwischen *νόμος* und *πεπλήρωται* nichts anderes als *ἐν ὑμῖν* und zwischen *πεπλ.* und *ἀγαπήσεις* gar nichts liest.[90]) Die Originalität des Gedankens wie des Ausdrucks und die Erinnerung an Rm 13, 9, woneben man auch Rm 13, 8 hätte bedenken sollen,

---

[87]) Cf Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" 1520.

[88]) So D G, die alten Lat vor Aug. Hier. Vulg (*per caritatem* oder *dilectionem spiritus* ebensogut für *τῇ ἀγ.* als *διὰ τ. ἀγ.*), Kop Goth (nicht S[1] Ephr.). Daß dies *τοῦ πν.* bei einigen dieser Zeugen (D, aber nicht G) ein fehlerhaftes *τῆς σαρκός* statt *τῇ σ.* hervorrief, macht *τοῦ πν.* nicht verdächtig.

[89]) *πνεῦμα* hat sehr häufig das von ihm Gewirkte im Genitiv bei sich, steht aber auch nicht selten im Genitiv neben dem, was seine Frucht und Wirkung ist Rm 7, 6: 8, 2; 15, 13. 19. 30; 1 Kr 2, 13; Gl 5, 22; Eph 4, 3; 1 Th 1, 6; 2 Th 2, 13; Tt 3, 5.

[90]) GK II, 503 nach Tert. teilweise gegen Epiph., cf zu Rm 13, 8f.; GK II, 519. Das *ἐν ὑμῖν* haben bewahrt, aber mit nachfolgendem *ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται*, D G, alle Lat (*uno* d Vict. Abstr nach cod. Cas., *in uno* g wie Hier. Vulg), Goth (dieser außerdem noch mit *ἐν τῷ* hinter *πληροῦται*) Statt *ἐν ἑνὶ λόγῳ* haben Ephr. S[3] *in paucis;* das *ἐν τῷ* hat von den Occidentalen zuerst Aug, noch nicht Hier. Vulg. Letzteres ist müßig neben ersterem und beides unverträglich mit *ἐν ὑμῖν πεπλήρωται.* Cf übrigens Hofm. z. St.

erklären es völlig, daß nur Bruchstücke dieses ältestbezeugten Textes bis in spätere Zeiten eine stattliche Vertretung für sich aufzuweisen haben. Wenn Pl die Gal. ermahnte, vermöge der Liebe, welche der Geist wirkt, einander zu dienen, so sprach er die Voraussetzung aus, daß sie die Liebe in und mit dem Geist, also ebensogewiß wie diesen besitzen.[91]) Dieser Voraussetzung dient der Satz zur Bestätigung, daß das Gesamtgesetz in ihnen zur Erfüllung gekommen sei.[92]) Auch abgesehen von der Betätigung ihrer Liebe im äußeren Dienst, ist die Liebe selbst, die sie im Herzen hegen, Erfüllung von *ὁ πᾶς νόμος*. Dies ist nicht ganz gleichbedeutend mit *ὅλος* (oder *πᾶς*) *ὁ νόμος*;[93]) es verneint nicht sowohl, wie dieses, das Vorhandensein von Ausnahmen oder das Fehlen einzelner Stücke, als es die Zusammenfassung der Teile zu einer Einheit, die Gesamtheit bezeichnet. An den Begriff des Gesamtgesetzes schließt sich nachträglich als eine denselben exponirende Apposition das aus Lev 19, 18 genommene Gebot an, und zwar ohne ein den Spruch als Citat kennzeichnendes *τό* (Rm 13, 9) oder dergleichen, ganz so wie Jk 2, 8 das gleiche Gebot an *νόμον βασιλικόν* über die dazwischenstehenden Worte hinweg sich anschließt. Die Gleichsetzung aber der Forderung einer der Selbstliebe entsprechenden Nächstenliebe mit dem als ein einheitliches Ganzes betrachteten Gesetz ist eine nur im Ausdruck gemilderte Wiederholung des Wortes Jesu Mt 7, 12 (Bd I⁴, 310f.). Im Innern der Leser ist dieses Gebot und damit das Gesetz in seiner Gesamtheit erfüllt durch die vom Geist gewirkte Liebe, die in ihrem Herzen wohnt. Aber wie viel fehlt daran, daß sie in ihrem äußeren Verhalten gegen einander herrschte! Nicht als einen möglichen Fall stellt v. 15 es hin, daß sie einander beißen und auffressen, um eine für solchen Fall geltende Regel aufzustellen, sondern, wie schon die Satzform zeigt (*εἰ* c. ind. praes., nicht *ἐάν* oder *ὅταν*), was wirklich bei ihnen stattfindet, wird als wirklich gesetzt, um darauf die Mahnung zu gründen: „Sehet zu, daß ihr nicht von einander aufgezehrt werdet.“ Die starken Ausdrücke, wodurch die Gal. mit Hunden oder Raubtieren verglichen werden, die einander

[91]) Cf 3, 2—5; 4, 6. Zu dem Artikel bei *ἀγάπῃ* s. oben S. 93 A 16.

[92]) Cf das Perf. *πεπλήρωκεν* Rm 13, 8 und zu *ἐν ὑμῖν* Rm 8, 4, wo *ἐν ὑμῖν* auch nicht = *διά* (oder *ὑπό* oder *παρά*) *ἡμῶν* ist und auch nicht unmittelbar von dem äußeren Verhalten, sondern von dem *φρόνημα τοῦ πνεύματος* v. 5ff. und der Immanenz des *νόμος τοῦ πνεύματος* v. 2 die Rede ist.

[93]) Gl 5, 3; Jk 2, 10; Mt 22, 40 cf Mt 5, 18; Gl 3, 10. Dagegen *ὁ πᾶς, οἱ πάντες* mit folgendem Substantiv oder Pronomen AG 20, 17; 2 Kr 5, 10; 1 Tm 1, 16. Bei Eigennamen, die keines Artikels bedürfen, kaum zu unterscheiden, aber z. B. Rm 11, 26 deutlich: nicht alle Juden ohne Ausnahme, sondern Gesamtisrael, die Nation als solche. Cf auch *τὰ πάντα* = das Weltall 1 Kr 8, 6; Eph 1, 10; 3, 9 im Unterschied von *πάντα* = alles ohne irgend eine Ausnahme Jo 1, 3. Cf Kühner-Gerth I, S. 632f.

anfallen, beißen und zerfleischen, weisen auf heftige Streitigkeiten unter ihnen hin, und dies um so mehr, als dies die einzige Stelle des Gl ist, von welcher auf das gegenseitige sittliche Verhalten der Leser ein ungünstiges Licht fällt. Nimmt man v. 20 hinzu, so ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die von außen in die gal. Gemeinden gebrachte Bewegung zu innergemeindlichen Streitigkeiten geführt hatte, und Separationen zu befürchten waren, wenn nicht gar eine Auflösung der ganzen gal. Kirche.[94]) Wie er seine auffällige Gegenüberstellung der innerlichen Erfüllung des Gesetzes der Liebe und des sehr lieblosen gegenseitigen Verhaltens verstanden haben wolle, erklärt Pl durch die mit einem *λέγω δέ* (cf 1 Kr 1, 12; Gl 3, 17; 4, 1) eingeleiteten Sätzen v. **16—18.** Bei dem Zwiespalt zwischen innerer Gesinnung und äußerem Verhalten (Rm 7, 25) darf es nicht bleiben. Es ist sittliche Aufgabe der Christen, an seiner Überwindung zu arbeiten. Wenn sie im Geist wandeln d. h. den Geist, welcher ihnen die Liebe ins Herz gegeben hat (v. 13), die bestimmende Macht ihres Wandels unter den Menschen sein lassen — und dazu ruft der Apostel sie auf —, so werden sie sicherlich nicht Fleischesgelüste ins Werk setzen.[95]) Der hiedurch mehr vorausgesetzte als ausgesprochene Gedanke, daß der Christ zwischen den Geist, welcher sein Handeln bestimmen soll, und das Fleisch, welches sein Begehren dem Ich mitzuteilen weiß, gestellt sei, wird dadurch bestätigt und erläutert, daß das Begehren des Fleisches ein dem Geist entgegengesetztes ist und umgekehrt. Da das Neue, was hiezu v. 17^b hinzubringt, vor allem in dem Absichtssatz liegt, dieser aber nicht eine Bestätigung, sondern eher eine Folge der Aussage von v. 16 enthält, so begreift es sich, daß man das vorzüglich bezeugte *γάρ* [v. 17] teils durch *δέ* (so die jüngeren Korrektoren von ℵ D), teils durch *οὖν* (so vielleicht schon Clemens str. IV, 61; Goth), teils durch *καί* (S^1 Orig. ?) ersetzte. Da die Verschiedenheit von Geist und Fleisch an sich auch als Ursache einer harmonischen Mannigfaltigkeit des Lebens gedacht werden könnte, und da aus dem bloßen Vorhandensein des Gegen-

[94]) Da zwischen *κατεσθίειν*, welches als tatsächlich geschehend ausgesagt ist, und *ἀναλίσκεσθαι*, womit die zu vermeidende Folge bezeichnet wird, notwendig ein Unterschied bestehen muß, so ist ersteres inchoativ zu verstehen (sie sind dabei, sich gegenseitig zu verschlingen), letzteres aber von dem Ergebnis, zu dem es schließlich kommen muß, wenn sie so fortfahren. Die gegenseitige Anfeindung zielt aber ebensowenig auf Vernichtung des christlichen als des leiblich menschlichen Lebens der Brüder, ist vielmehr ein Angriff auf ihre gemeindliche Einheit. Das zu befürchtende Ende kann also auch nur die völlige Auflösung des Gemeindebestandes sein.

[95]) *οὐ μή* c. conj. „bestimmteste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges" (Blaß[5] § 365). Zu *καί* als Einleitung eines Folgesatzes nach Imperativ cf Mt 7, 7; Lc 10, 28; Jo 1, 39, auch klassisch Winer § 53, 3; Kühner-Gerth II, 248 u. 521, 5.

satzes von Geist und Fleisch ebensowenig als aus dem Gegensatz von Groß und Klein, Stark und Schwach oder Süß und Sauer sofort folgen würde, daß das Begehren und Streben des Einen dem des Andern feindlich und ausschließend entgegentrete, so wird letztere Behauptung begründet durch den Satz, daß Geist und Fleisch überhaupt Widersacher von einander seien, ein empirischer Satz, welcher von der leiblichen Menschennatur nur in ihrer dermaligen Entartung und Verderbtheit und nicht von allem, was Geist heißt, sondern nur von dem Geist Gottes und Christi, wie er den Christen zu teil geworden, gilt. Nicht das durch die Schöpfung gesetzte (Gen 2, 7. 23 f.), sondern das durch den Eintritt der Sünde einerseits (Gen 6, 3) und die Erlösung andrerseits (Gl 4, 6) so gewordene Verhältnis von Fleisch und Geist ist damit ausgesagt. Dann kann der nachfolgende Finalsatz[96]) auch nicht an diese nur beiläufige und einigermaßen parenthetische Rechtfertigung der Hauptaussage, sondern nur an diese selbst sich anschließen.[97]) Jener beständige Widerstreit zwischen Strebungen und Antrieben des Fleisches und Strebungen und Antrieben des Geistes ist so geordnet, damit die Christen nicht, was immer sie wollen, eben dieses tun. Da Gott es ist, der durch Sendung des Geistes in die Herzen der Christen, welche er gleichwohl noch im Fleisch, wie sie es von Geburt an haben, leben läßt, seine Kinder zwischen die beiden Mächte gestellt hat, welche ihr Leben zu bestimmen trachten, so kann und muß auch von einem Zweck dieses freilich noch unvollkommenen Zustandes geredet werden. So unvermeidlich die Erinnerung an Rm 7, 15. 19 f. ist, so handgreiflich ist auch der Unterschied, welcher durch die Verschiedenheit der Form des Relativsatzes hier und dort ausgedrückt ist. Nicht von einem bestimmten Wollen, welches entweder ein gutes oder ein böses ist, sondern von allem beliebigen, was die Leser zum Gegenstand ihres Wollens machen und haben, gleichviel ob es gut oder böse sei, wird verneint, daß dies es sei, was sie durch ihr Handeln ins Werk setzen. Ihr Tun ist vielmehr auf alle Fälle gemäß dem von Gott geordneten Zustand, in welchem sie sich dermalen befinden, Verwirklichung des Willens einer höheren in ihnen wohnenden Macht, durch welche sie sich bestimmen lassen, sei es des Fleisches, sei es des Geistes. Das *ταῦτα* legt auf den Relativsatz, der an sich schon durch seine Voranstellung vor *ποιῆτε* betont ist, noch stärkeren, und zwar gegensätzlichen Nachdruck. Nicht d i e s, sondern ganz etwas anderes sollte Gegenstand des Handelns der Christen sein, und ist es in der Tat. Nach dem Zusammen-

[96]) Die Fassung von *ἵνα* = *ὥστε* (so z. B. noch Lightfoot und Blaß[6] § 391) läßt sich weder hier noch sonst bei Pl (1 Th 5, 4; 2 Kr 1, 17) nachweisen. Ob überhaupt im NT cf Fritzsche, Comm. in Matth. p. 836—842; Winer Gr. § 53, 6.

[97]) Cf Rm 7, 8; 8, 7 *(οὐδὲ γὰρ δύναται)*; 8, 24[b]; die große Parenthese Gl 2, 8.

hang und Anlaß des ganzen Briefes, an welchen der Leser durch v. 18 sofort wieder sehr deutlich erinnert wird, ist damit vor allem gesagt, daß das Guthandeln nicht das selbsteigene Erzeugnis des menschlichen Willens sei cf oben S. 134f. Während die Rabbinen von der Macht des „bösen Triebes“ in oft übertriebener Weise redeten, sprachen sie und die Judaisten von dem Guthandeln im einzelnen, von der Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften als von Tugendleistungen des Menschen, welchen der Lohn nicht vorenthalten werden kann. Was sie unter Gerechtigkeit verstanden, galt ihnen überwiegend als ihr eigenes Werk (Rm 10, 3; Phl 3, 9). Dem gegenüber sagt Pl, daß der Mensch oder vielmehr der Christ in allem seinem Handeln nicht seinen autonomen Willen zu betätigen habe und wirklich betätige, sondern ein Werkzeug einer der beiden entgegengesetzten Mächte sei, zwischen die er sich gestellt finde, entweder des Geistes oder des Fleisches. Damit soll die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun nicht aufgehoben, und noch weniger der Ernst der sittlichen Forderung (v. 1. 13. 16. 25; 6, 7) abgeschwächt werden; aber die Forderung lautet nun nicht auf Leistung einzelner Handlungen, auf Erfüllung einer Menge von Geboten, die man zu zählen versucht und doch nicht zählen kann, sondern dahin, dem Geist treu zu bleiben, den man empfangen hat, ihm zu vertrauen, von ihm sich leiten zu lassen, in seiner Kraft zu wandeln und zu handeln. Wenn die Gal. dies tun, so gilt ihnen nicht nur die Verheißung, daß sie dann nicht mehr ohnmächtige Werkzeuge der Fleischesbegierden sein werden (v. 16), sondern auch, daß sie dann nicht unter Gesetz stehen v. 18. Durch *πνεύματι ἄγεσθαι* (cf Rm 8, 14; Lc 4, 1) ist wie v. 17 der Geist als eine bestimmende Macht vorgestellt, ohne daß darum die v. 16 und 25 geforderte Selbstbestimmung des Menschen verneint würde; denn der Geist bestimmt den Christen vor allem anderen dazu, sich von ihm treiben d. h. in seiner Bewegung bestimmen zu lassen. Ist unter *νόμος* wie in der gleichen Verbindung mit *ὑπό* 3, 23; 4, 4. 5. 21; Rm 6, 14f. das mosaische zu verstehen, so ist doch auch hier ebensowohl die Artikellosigkeit des Worts als das durch *ὑπὸ ν.* ausgedrückte Verhältnis zu demselben zu beachten. Wer sich vom Geist treiben läßt, hat nicht mehr wie die, welche unter dem mosaischen Gesetz lebten, ein Gesetz über sich und somit auch außer sich, welches dann unvermeidlich zu einem beengenden und knechtenden Joch werden müßte (3, 10—13. 23f.; 4, 1—7; 5, 1); denn in der vom Geist gewirkten Liebe, welche der Christ im Herzen trägt, hat er die Summe des Gesetzes erfüllt, und wenn er sich von demselben Geist in seinem Handeln bestimmen läßt, fährt er fort, das ihm innerlich gewordene Gesetz von innen heraus zu erfüllen. Wenn hieran mit einem durch seine Stellung stark betonten Prädikat der Satz *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα*

τῆς σαρκός [v. 19] und weiterhin eine Aufzählung aller möglichen Fleischeswerke [98]) sich anschließt, so gibt sich dies freilich nicht, als ob es durch *γάρ* (so nur S[1]) statt *δέ* angeknüpft wäre, als eine Begründung von v. 18, ist aber doch eine solche Weiterführung des Gedankens, welche zugleich eine Erläuterung des Vorigen ist. Von den allgemeinen, die tiefsten Triebfedern alles Handelns darstellenden Sätzen v. 16—18 zu den einzelnen Betätigungen sich wendend, betont Pl zunächst, daß alles das, was das Fleisch tut, offenkundig sei. Der Christ steht nicht in jedem Augenblick vor der Frage, ob dies oder jenes, was ihm als eine mögliche Handlung in den Sinn kommt, gut oder böse, erlaubt oder verboten sei. Die christliche Ethik bedarf keiner Kasuistik, weil am Tage liegt, was aus der verderbten menschlichen Natur als Gelüste aufsteigt und in Tat umgesetzt zu werden begehrt; ebenso aber auch, was die Frucht des Geistes ist (v. 22). Unter den Werken des Fleisches stehen als die 3 ersten die im engeren Sinn sogenannten Fleischessünden voran; denn auch *ἀκαθαρσία* und *ἀσέλγεια*, die an sich auch andere Unreinheit und Ausschweifung bezeichnen können (1 Th 2, 3; Eph 4, 19), werden in Verbindung mit *πορνεία* auf das geschlechtliche Leben zu beziehen sein (Rm 1, 24; Kl 3, 5; Eph 5, 3. 5), zumal die Schwelgerei v. 21 ihren besonderen Platz findet. Es folgt der Götzendienst [v. 20] und die mit demselben zusammenhängende Anwendung von Zaubermitteln; denn diese, nicht die Giftmischerei, wird eben wegen der Zusammenstellung mit dem Götzendienst gemeint sein (Ap 21, 8; aber auch 9, 20f.; 18, 23; Ex 7, 11; Deut 18, 10). Die 5 folgenden Worte bezeichnen Gesinnungen, Verhaltungsweisen und Gemütsbewegungen, welche das Gegenteil selbstloser Liebe darstellen. Wo sie sich dauernd geltend machen können, kommt es zu Spaltungen (*διχοστασίαι* Rm 16, 17, wesentlich gleichbedeutend mit *σχίσματα* 1 Kr 11, 18f.) und schließlich zur Bildung geschlossener, sich gegenseitig bekämpfender und ausschließender Parteien (cf v. 15 oben S. 264 A 94). Hiemit scheint ein Schluß erreicht zu sein, und mehr dem Bedürfnis, noch andere Arten zu nennen, damit es nicht scheine, als solle hiemit eine vollständige Aufzählung abgeschlossen sein, als einem notwendigen Fortschritt des Gedankens ist es zuzuschreiben, daß nun noch *φθόνοι* [v. 21], welches neben *ζῆλος, θυμοί* seine sachlich angemessenere Stelle hatte, und Trinkgelage und Schmausereien genannt werden. Mit *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* wird auf eine weitere Aufzählung ver-

[98]) Daß *μοιχεία* vor *πορνεία* trotz seiner großen Verbreitung und ebenso das noch weiter verbreitete *φόνοι* hinter *φθόνοι* unechte Zusätze aus Mt 15, 19; Mr 7, 21; Rm 1, 29; 1 Kr 6, 9 sind, ist schon darum äußerst wahrscheinlich, weil ersteres in ℵ u. ath. (gegen Orig. s. Goltz S. 74) erst nachträglich eingefügt ist und beides dem Marcion noch fremd war. Hier. wollte mit Recht nur 15 Laster als echt gelten lassen. [Harnack, Marcion Beilagen 76 gibt als Marcions Text: *ἔρεις, ζῆλοι.*]

zichtet und zugleich ein Ausdruck gebraucht, woran sich bequemer als an die bunte Reihe sehr verschiedener Substantiva die Bemerkung anschließt: „wovon ich euch (jetzt) vorhersage, wie ich es euch (früher) vorhersagte,[99]) daß die, welche solche Dinge tun, Gottes Königreich nicht ererben werden“. Die den Sünden und Lastern entgegengesetzten guten Gesinnungen und Verhaltungsweisen werden v. 22 f. nicht wie jene als eine Vielheit von Werken und auch nicht als ein einziges Werk sei es des Christen, sei es des Geistes, sondern als das naturwüchsige Erzeugnis des Geistes und trotz der Vielheit der Beziehungen, welche die Reihe von 9 oder 10 Worten [1]) andeutet, als eine einzige Frucht darstellt. Schon darum ist nicht wahrscheinlich, daß *κατὰ τῶν τοιούτων* neutral zu fassen und auf die Reihe der Tugenden von der Liebe bis zur Enthaltsamkeit zu beziehen sei. Es wäre in der Tat „mehr als überflüssig“ zu versichern, daß kein Gesetz die Liebe, die Herzensgüte, die Treue verbiete oder verurteile. Es wird also vermöge einer verzeihlichen Nachlässigkeit des Ausdrucks [2]) von den Menschen, welche die genannten Eigenschaften besitzen, gesagt sein, daß gegen sie kein Gesetz, auch das mosaische nicht als Widersacher oder Ankläger sich richte (Rm 8, 31—34; Kl 2, 14). Auch wenn sie vieles Einzelne und Äußerliche nicht beobachten, was das örtlich wie zeitlich auf einen bestimmten Bezirk beschränkte Gesetz vorschreibt, haben sie doch das Gesetz nicht gegen sich, sondern für sich; denn in der Liebe und in den Gütern und Tugenden, an deren Spitze sie steht, tragen sie die Erfüllung des Gesamtgesetzes, des ewiggiltigen Inhalts aller Gebote in sich cf v. 14. Da v. 19—23 nicht unmittelbar von den Christen, sondern von den Werken des Fleisches und der Frucht des Geistes die Rede war, kann mit einem *δέ* der Übergang zu dem Satz gemacht werden: „die, welche Christo angehören,[3]) haben das Fleisch samt seinen Leidenschaften und Be-

[99]) Selbstverständlich bezieht sich *προ-* in *προεῖπον* sogut wie in *προλέγω* auf den Gegensatz der Zukunft, in welcher die drohende Weissagung sich erfüllen wird, was S[1] Ephr. in unzeitiger Erinnerung an 1, 9 verdunkelt haben. — Daß der Satz in der Tat zu dem mit der Missionspredigt verbundenen Elementarunterricht gehörte, bestätigt 1 Kr 6, 9 f.; Rm 6, 17; 1 Th 4, 1 ff.

[1]) Letzteres, wenn hinter *ἐγκράτεια* mit D G Iren. Cypr. etc. noch *ἁγνεία* zu lesen ist.

[2]) Rm 1, 32 bezieht sich *τὰ τοιαῦτα* auf lauter Personbeschreibungen v. 29—31, welche zum Teil wie *θεοστυγεῖς, ἀσυνέτους* nicht einmal Tätigkeiten angeben, die als Objekt eines *πράσσειν* gedacht werden könnten cf 1 Kr 6, 11; ferner den mannigfaltig inkongruenten Gebrauch von *οὗτος* Mt 13, 19 f.; *αὐτοῦ* Jo 8, 44 etc. Pl hätte hier wie v. 21; Rm 1, 32; 2, 2 f. auch *τῶν τὰ τοιαῦτα πρασσόντων* schreiben können, wenn Begriffe wie *χαρά, εἰρήνη, ἀγαθωσύνη* das zugelassen hätten. — Als Mascul. faßten *τοιούτων* schon Clem. (Forsch III, 70) und Orig. (nach Hier. z. St.) und kamen auf den sonderbaren Gedanken, hiervon v. 25 als Relativsatz abhängig zu machen, als ob *οἱ δέ = οἵτινες* wäre.

[3]) Mit Marcion, D G, fast allen Lat incl. Vulg., den Antioch., S[1] Arm

gierden gekreuzigt" [v. 24]. Vermöge ihrer Beteiligung am Kreuzestod Christi, den sie erlebten, als sie Christen wurden (2, 19 f.; 6, 14), haben sie einen Abbruch ihres früheren Lebens unter der Herrschaft des Fleisches erlebt, sie stehen also nicht, wie es nach v. 17 und auch noch nach v. 19—23 scheinen könnte, unentschieden vor der Wahl, ob sie dem Fleisch seinen Willen tun, oder den Geist in sich wirken lassen wollen, sondern haben ebensogewiß mit dem Fleisch gebrochen, als sie den Geist empfangen haben.

Nicht zum Abschluß der mit v. 13 oder v. 16 begonnenen Ermahnungen, was durch ein *οὖν* ausgedrückt sein würde, sondern als Ausgangspunkt einer neuen Reihe von Ermahnungen dient v. 25. Der Satz unterscheidet sich von dem *πνεύματι περιπατεῖτε* v. 16 erstens dadurch, daß die Voraussetzung des Wandels im Geist, welche dort nur durch das vorangehende *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος* v. 13 angedeutet war, hier durch *εἰ ζῶμεν πν.* oder besser *εἰ πν. ζῶμεν*[4]) eigens ausgesprochen und als eine erfüllte Bedingung der folgenden Ermahnung zu grunde gelegt wird: das ist das Leben der Christen in der Sphäre und Kraft des ihnen zu teil gewordenen Geistes (3, 2—5; 4, 6). Zweitens aber ist auch die Ermahnung selbst, welche hier die Form einer den Pl mit allen im Geist lebenden Christen zusammenfassenden Selbstaufforderung hat, zugleich inhaltlich eine verschiedene. Das *περιπατεῖν* ist Sache jedes Einzelnen; auch der einsam Wandernde wandelt, geht hierhin oder dorthin; dagegen ist *στοιχεῖν* immer nur Sache mehrerer, oder doch des Einzelnen im Verhältnis zu andern; denn es heißt eine Reihe bilden, in Reih und Glied hinter einander oder neben einander stehen oder einherschreiten.[5]) Dem entsprechend beziehen sich auch die folgenden Ermahnungen durchweg auf das gegenseitige Verhalten und das gemeindliche Leben. Zunächst im Ton der Selbstaufforderung verharrend, fährt Pl fort: „Laßt uns nicht ehrgeizig sein und uns zeigen,[6]) gegenseitig uns herausfordernd, gegenseitig

---

Goth ist hinter *Χριστοῦ* kein *Ἰησοῦ* zu lesen. Das nur in G zugesetzte *εντες = ὄντες* ist sachlich richtig (cf Mr 9, 41; Rm 8, 9; 1 Kr 1, 12; 3, 23), aber entbehrlich cf 1 Kr 15, 23.

[4]) So D G, manche Lat, Orig. c. Cels. VII, 52. — Gerade in solchen kleinen Varianten der Wortstellung verdient die occid. Tradition besonderes Vertrauen z. B. 1, 24, auch wohl 5, 15 in bezug *ἀλλήλους* u. *ὑπ' ἀλλήλων* hinter den Verben.

[5]) Oben S. 238 A 47. In Erinnerung an *στοιχεῖν* c. dat. pers. hat S¹ mit dem 4, 25 für *συστοιχεῖν* gebrauchten Verb übersetzt: „laßt uns dem Geist uns anschließen" (auch Ephr. *sequamur eum*), eine Auffassung von *πνεύματι*, welche weder mit der Artikellosigkeit noch mit dem Gebrauch des Worts im Vordersatz sich verträgt. S¹ auch vorher willkürlich: „Laßt uns also leben im Geist". Fast scheint es, als ob Thdr einen solchen Text vor sich gehabt habe.

[6]) Obgleich *κενὴ δόξα* ebensowohl die leere, auf bloßer Einbildung beruhende Vorstellung bezeichnen kann, die jemand von sich selbst hat, als das der nötigen Grundlage entbehrende Ansehen unter den Leuten,

uns beneidend, [v. 26] ihr Brüder." Als Schluß zu dieser Ermahnung *ἀδελφοί* 6, 1 zu ziehen (Hofmann cf 5, 13), empfiehlt sich vor allem darum, weil die 6, 1 folgende neue Ermahnung eine andere Anrede in sich schließt. Auch paßt die Anrede sämtlicher Leser als Brüder besonders gut zu 5, 26, weil das Sichvordrängen des Ehrgeizigen, welcher den andern entweder dazu reizt, es ihm gleichzutun, oder ihn zu beneiden, ebensosehr die christliche Brüderlichkeit als die durch *πν. στοιχῶμεν* geforderte Gleichheit der Gemeindeglieder gefährdet. Für den Fall, daß aber doch ein Mensch über irgend einem Fehltritt betroffen werden sollte,[7]) fordert Pl diejenigen unter den Lesern, welche er durch *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί* [7a]) aus der Menge heraushebt, auf, einem solchen in sanftmütigem Geist zurechtzuhelfen, was den Gegensatz bildet zu sofortiger Anwendung strenger Strafmittel (1 Kr 4, 21; 2 Kr 13, 10) und zur Behandlung des sündigenden Bruders als eines Feindes (2 Th 3, 15). Wie die Zungenredner, weil sie ganz vom Geiste hingenommen in Entzückung redeten, *πνευματικοί* genannt wurden (1 Kr 14, 37), so hier und anderwärts (1 Kr 2, 15) diejenigen Christen, in welchen

---

den eitlen Ruhm, scheint doch nur letzteres dem Gebrauch von *κενόδοξος κενοδοξία* Phl 2, 3, *κενοδοξεῖν* zu grunde zu liegen. Galen. bei Wettstein: *ὑπὸ φιλοτιμίας ἣν ὀνομάζουσιν οἱ νῦν Ἕλληνες κενοδοξίαν*. Vulg. *inanis gloriae cupidi*; Polyb. 3, 81, 9; Epict. III, 24, 43. — *γίνεσθαι* heißt auch hier nicht werden, sondern bezeichnet das Sein in der Bewegung, Betätigung, Erscheinung cf Jo 20, 27; Rm 3, 4; 11, 6; 12, 16; 1 Kr 11, 1; 2 Kr 6, 14; Gl 4, 12; Eph 5, 17.

[7]) Zu *ἐὰν καί* cf oben S. 145 A 88. — Das vielfach beinah zu einem *τις* abgeschwächte *ἄνθρωπος* ist doch hier mit Bedacht gewählt, um daran zu erinnern, daß die Christen doch auch Menschen sind und als solche der Möglichkeit des *παραπίπτειν* stets ausgesetzt sind. — Luther's „von einem Fehler übereilt" und jede ähnliche Deutung ist durch die Konstruktion mit *ἔν τινι παρ.* ausgeschlossen cf Lightf., Hofm. Es ist zurückzugehen auf die Bedeutung von *λαμβάνειν, καταλαμβάνειν* (Jo 8, 6; Just. dial. 47 *ἐν οἷς ἂν καταλάβω ὑμᾶς* cf Resch, Agrapha S. 112; daher vereinzelt an unserer Stelle auch *προκαταληφθῇ* überliefert) „einen auf einer Tat ertappen, ergreifen". Die schon mit diesen Verben vielfach verbundene Vorstellung der Überraschung wird durch das *πρό* noch bestimmter ausgedrückt (Sap Sal 17, 17 al. v. 16): betroffen werden, ehe einer sich darauf vorbereiten oder dagegen schützen kann, was bei einem sündhaften Verhalten am sichersten durch Änderung oder Wiedergutmachung desselben geschieht. — Zu *ὑμεῖς οἱ πν.* cf Rm 11, 13; 15, 1.

[7a]) [Lütg. sieht hier gegenüber 4, 21 die 2. Gruppe in der Gemeinde angeredet, die freien Christen, die sich über das Gesetz erhaben dünken und mit Stolz selbst pneumatische nannten. Aber wäre es wohl recht wahrscheinlich, daß Pl gerade diesen Antinomisten das Zurechthelfen der Gefallenen zugewiesen hätte? — Eine Auseinandersetzung mit Reitzenstein, Mysterienrel.² 48 ff. 135 ff., der *πνευματικός* ganz aus dem hellenist. Sprachgebrauch, insbes. dem der Mysterienreligion erklären will, s. bei Deißner, Pl u. die Mystik s. Zt. S. 38 ff. Wie sehr das sittliche Moment in den Begriff des christl. *πνευματικός* hereinspielt, zeigt gerade unsere Stelle. Denn an die religiös-sittlichen Eigenschaften in demselben appelliert Pl. Das Wort selbst ist vor Pl nicht nachgewiesen s. Rtzst. S. 51.]

der Geist, den alle Christen empfangen haben, die ihr religiöses und sittliches Leben beherrschende Macht ist, und bei welchen ein Denken, Wollen, Handeln *κατὰ πνεῦμα* zur Regel, zum beharrenden Charakter geworden ist, im Unterschied von anderen Christen, bei welchen das Fleisch noch zu mächtig ist, als daß man so von ihnen reden könnte (1 Kr 3, 1—3). Es sind dieselben, welche Pl auch *οἱ τέλειοι* nennt 1 Kr 2, 6; Phl 3, 15, auch wohl *οἱ δυνατοί* im Gegensatz zu *οἱ ἀδύνατοι* oder *ἀσθενεῖς* Rm 15, 1. Aus diesem Kreise den Einzelnen herausgreifend, der im einzelnen Fall den Bruder einen Fehltritt tun sieht, wendet sich Pl an diesen mit der Mahnung, bei seiner Bemühung, dem Bruder zurechtzuhelfen, auf sich selbst ein wachsames Auge zu haben, daß nicht auch er zur Sünde versucht werde.[8]) Der Fehltritt des Bruders soll also dem, welcher als *πνευματικός* die Fähigkeit besitzt, ihm wieder aufzuhelfen, eine Erinnerung an seine eigene Schwäche sein,[9]) und dieser Gedanke wird ihn, wenn anders seine Bruderliebe der Selbstliebe gleichkommt (5, 14), zu sanftmütiger und liebevoller Behandlung des Verirrten stimmen. Wenn v. 2 die Unterscheidung der *πνευματικοί* und des Bruders, der in Schwachheit sich versündigt hat, fallen gelassen ist und mit einem durch seine Stellung betonten *ἀλλήλων* eine Ermahnung der Leser insgesamt zu gegenseitigem Wohlverhalten eintritt, so wird diese auch nicht auf den in v. 1 gesetzten Fall zu beschränken, sondern allgemeinerer Natur sein. Nicht bloß den Fehltritt, über dem einer betroffen ist, die Sünde und Schuld samt ihren Folgen, dem Schuldgefühl vor Gott und der Beschämung vor den Mitchristen, sondern alles, was als eine drückende Last auf dem Leben des Einzelnen liegt,[10]) sollen die Brüder als ihre Last ansehn, mit daran tragen und dadurch dem zunächst Belasteten es tragen helfen. Dazu gehört alles Übel, das die Kraft lähmt und zur Versuchung gereicht, alle Ungunst der Verhältnisse, alle Sorge und Angst, deren man nicht Herr zu werden vermag, auch alle Schwäche des Glaubens, der Willenskraft und der Erkenntnis. Zu so weiter Fassung des Begriffs *ἀλλήλων τὰ βάρη* nötigt auch, was als Folge der Erfüllung der Mahnung genannt wird, mag man *ἀναπληρώσατε* oder, was den Vorzug verdienen dürfte, *ἀναπληρώσετε* lesen.[11]) Denn auch der Imperativ könnte und müßte wegen des *οὕτως* den Wert eines Folgesatzes haben. Nur deutlicher und besser griechisch ist dies durch *ἀναπληρώσετε* ausgedrückt.[12])

---

[8]) Der inkorrekte Übergang aus dem Plural der Anrede in den Singular (cf jedoch Gl 4, 6f.; Rm 8, 1—2) veranlaßte früh allerlei Änderungen, die keine Beachtung verdienen.

[9]) Cf Mt 26, 41 und den Übergang von Mt 6, 12 zu 6, 13.

[10]) Epict. diss. II, 16, 24 *τὰ βαροῦντα καὶ ἐξιστάντα ἡμᾶς* cf I, 1, 15; 9, 14; 25, 17. Aus dem NT wäre nur etwa Mt 20, 12 (nicht Ap 2, 24) zu vergleichen. Zur Sache cf Rm 15, 1; 2 Kr 11, 29.

[11]) So Marcion, BG, alle Lat, S^1 („daß ihr so") Kop Goth.

[12]) Jo 1, 46 = 1, 39; Mt 11, 29 Bd I^4, 444 A 53; Buttmann S. 249f.:

Wenn die Gal. der Mahnung von v. 2ª nachkommen, werden sie eben damit das Gesetz Christi ganz erfüllen. Dasselbe, was 5, 14 *ὁ πᾶς νόμος* genannt und durch den Spruch Lev 19, 18 seinem Inhalt nach beschrieben war, heißt hier das Gesetz Christi als das von Christus seiner Gemeinde gegebene, weil Christus den wesentlichen Willen Gottes in das Gebot der Liebe gefaßt hat (Mt 22, 37 ff.; Jo 13, 34). Daß sie in diesem Gesetz leben (cf 1 Kr 9, 21) und es nicht bloß im Herzen erfüllt haben (5, 14), sondern auch in ihrem nach außen gerichteten Handeln zu erfüllen beflissen sind, wird bei den Lesern vorausgesetzt, wenn anders *ἀναπληροῦν* im Unterschied von *πληροῦν* seine Bedeutung behält: das halb erfüllte vollends erfüllen cf Mt 13, 14 Bd I⁴, 476. Zu ganzer Erfüllung des Gesetzes wird nur der es bringen, welcher alles, was seines Bruders Last ist, mit ihm trägt. Das Gewicht dieses Satzes gestattet es nicht, in v. 3 eine über v. 2 hinwegsehende Begründung von v. 1 zu finden, und der Inhalt von v. 3 nötigt nicht dazu. Schon Hier. fragte, ob *μηδὲν ὤν* dem Vordersatz oder dem Nachsatz angehöre, und bevorzugte letzteres, wohl mit Recht; denn abgesehen davon, daß in ersterem Fall *οὐδέν* korrekter wäre („während er tatsächlich nichts ist") als *μηδέν* („weil er nichts ist"), bedarf *δοκεῖ τις εἶναί τι* keiner Näherbestimmung, um den Sinn zu ergeben: „wenn einer sich dessen in eitlem Sinne bewußt ist oder geradezu sich einbildet, etwas (Großes) zu sein".[13]) Der Nachsatz lautet dann: „so täuscht er, weil er (dann) nichts ist, sich selbst in einem seinen Verstand verdunkelnden Maße".[14]) Dabei ist das Urteil, daß der *δοκῶν εἶναί τι* als solcher nichts sei, nicht erst wie in analogen Fällen (1 Kr 8, 2; Rm 1, 22) eigens ausgesprochen, sondern vorausgesetzt und zum Grunde des weiteren Urteils gemacht, daß er durch seine dünkelhafte Selbstbeurteilung seinen Verstand überhaupt schwäche, sein eigenes Organ des Denkens, Wollens und Empfindens schädige. Der kausale Zusammenhang mit v. 2 beruht darauf, daß der in Selbstgefälligkeit sich Überschätzende abgeneigt ist, nicht nur des in Sünde geratenen, sondern auch des schwachen, des zurückgesetzten oder zurückgebliebenen, kurz des in irgend einer Beziehung bedrückten Bruders[15]) hilfreich sich anzunehmen,

---

Winer § 43, 2. Für *καί* mit Fut. hinter Imperativ 6, 4 cf oben S. 264 A 95 zu 5, 16.

[13]) Cf 1 Kr 3, 18; 10, 12; 14, 37; Jk 1, 26, besonders aber 1 Kr 8, 2. Daß der Ausdruck hier nicht wie 2, 6 das Ansehn bezeichnet, in dem einer bei andern steht, bedarf keines Beweises. Zu *μηδὲν ὤν* zahlreiche Beispiele bei Wettstein, darunter nicht wenige für die Voranstellung vor die Hauptaussage.

[14]) Weniger kann *φρεναπατᾶν*, vor Pl in der Literatur nicht nachgewiesen (Tit 1, 10 *φρεναπάτης* cf *φρενοβλαβής*, *φρενοπληγής*, *φρενόπληκτος*), kaum bedeuten, da alles *ἀπατᾶν* den Verstand irreleitet. Die Steigerung kann nur darin bestehen, daß der Verstand leidet, betört und verdunkelt wird.

[15]) Die in Glauben und Erkenntnis Fortgeschrittenen der Schwachen

in Liebe ihm zu dienen (5, 13). Darum dient das Urteil, daß eines solchen Herz und Sinn durch seine eigene Schuld sich überhaupt in einem Zustand der Verblendung befinde, dem Satz zur Bestätigung, daß nur die, welche in demütiger Liebe alle Last de, Bedrückten als ihre eigene ansehen und mittragen, Aussicht habenr das Gesetz Christi immer völliger zu erfüllen. Anstatt sich in eitler Selbstbespiegelung zu gefallen, soll der Christ vielmehr sein Handeln prüfen. Daß dies der Hauptgegensatz ist, zeigt die auffällige Voranstellung von *τὸ ἔργον,* [v. 4] aber auch *ἑαυτοῦ* statt *αὐτοῦ* ist zu beachten. Daß es nicht auf die nach Laune und Geschmack gestaltete Meinung über eine Person, sondern auf Prüfung ihres Verhaltens ankommt, wenn man ein richtiges Urteil über sie gewinnen will, gibt mancher zu, der solche Prüfung doch nur anderen, nicht sich selbst angedeihen läßt. Wenn einer das Tun und zwar sein eigenes Tun prüft, dann wird er den Ruhm oder, wie wir sagen würden, seinen Ruhm, vorausgesetzt also, daß er bei der Prüfung Rühmliches bei sich findet, in der Richtung auf sich allein und nicht auf den Anderen haben. Der Sinn des *εἰς ἑαυτὸν μόνον* bestimmt sich nach dem jedenfalls ebenso gemeinten *εἰς τὸν ἕτερον.* Letzteres aber sagt nicht, daß einer seine guten Werke anderen mit Worten anpreise; denn abgesehen davon, daß dann *καύχησις* statt *καύχημα* zu erwarten wäre, war dies dem sich selbst Überschätzenden v. 3 nicht nachgesagt. Wohl aber gewinnt jener sein eitles Urteil über sich selbst durch Vergleichung mit anderen und er läßt es sie fühlen durch Nichtachtung oder geringschätzige Behandlung. An dies beides wird also auch bei *εἰς ἑαυτόν* zu denken sein. Anstatt seine Person an andern zu messen, soll jeder sein Tun mit seinem eigenen Tun zusammenhalten und vergleichen. Dann wird das Rühmliche, das er etwa unter seinem Tun findet und dessen er sich auch freuen mag, das Nichtrühmliche an ihm um so greller beleuchten. Und anstatt andere im Gefühl seiner Vortrefflichkeit geringzuschätzen, wird er sich durch solche Selbstvergleichung zum Dank gegen Gott für alles Gute, was er ihm gelingen ließ, aber auch zur Erkenntnis seiner Schwachheit und zur Demut vor Gott und Menschen anleiten lassen. Nicht diese Folge der Prüfung des eigenen Tuns, sondern nur die Aufforderung zu solcher Prüfung kann der Satz begründen, daß ein jeder seine eigene Bürde tragen wird. Im Unterschied von *τὰ βάρη* v. 2, worunter alles Bedrückende zu verstehen war, gleichviel woher es kommt und wie lange es einen belastet, ist *φορτίον* [v. 5] die Last, die einer sich auflädt oder aufladen läßt, um sie zu einem bestimmten Ziel zu tragen.[16]) Die Handlungen, die ein Mensch tut

Rm 14, 10—15, 3; 1 Kr 8, 1—12 (9, 22). die Heidenchristen der ungläubigen Juden Rm 11, 17—25, die Wohlhabenden der Armen Jk 2, 1—9; 1 Kr 11, 22; Rm 12, 16.

[16]) Ladung des Schiffs, Frachtwagens, Lasttiers, aber auch Gepäck

und getan hat, sind ein solches Gepäck, das er nicht nach Belieben abschütteln kann, sondern durchs Leben und über dessen Grenze hinaus zu tragen hat. Die guten wie die bösen begleiten ihn als seine Taten in die andere Welt und vor den Stuhl des Richters.[17]) Mit Rücksicht auf das vor jedem Lebenden liegende Stück des Weges zu diesem Ziel heißt es *βαστάσει*, nicht *βαστάζει* cf 5, 10. Der Gedanke hieran ist der stärkste Beweggrund zur Prüfung des eigenen Handelns.

Auf eine bis dahin noch nicht berührte Betätigung der Bruderliebe, auf die Verwendung des Besitzes im Dienst derselben beziehen sich die letzten Ermahnungen des Briefs v. 6—10. Da sie selbstverständlich wie der ganze Brief an die christlichen Gemeinden Gal.'s, also an Kreise Getaufter (3, 27) gerichtet sind, so kann *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον*[18]) nicht von der Missionspredigt oder nach dem kirchlichen Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts von einem Unterricht verstanden werden, welcher für den Empfang der Taufe und die Aufnahme in die Gemeinde vorzubereiten diente, sondern nur von innergemeindlicher Unterweisung der Gläubiggewordenen, welche das Wort schlechthin, nämlich das Wort Gottes und Christi zum Gegenstand hat.[19]) Obwohl sie noch in späterer Zeit nicht an ein bestimmtes kirchliches Amt gebunden war, sehen wir doch auch aus dieser Stelle, daß es von Anfang an Männer in den Gemeinden gab, welche sich regelmäßig diesem Geschäft unterzogen, Lehrer der minder Kundigen AG 13, 1; 1 Kr 12, 28; Eph 4, 11; 2 Tm 2, 2. Der, welcher im Wort unterrichtet wird, soll dem, welcher den Unterricht erteilt, in allerlei Gutem Anteil gewähren. *Κοινωνεῖν τινί τινος* — denn dies ist die regelmäßige, nur zufällig im NT nie vollständig vorliegende Ausstattung des Wortes — bezeichnet nicht unmittelbar ein Verhältnis von Personen zu einander, sondern zunächst eine Beziehung mehrerer Personen zu einem ihnen gemeinsamen Gegenstand, welcher allerdings eine Gemeinschaft der Personen untereinander zur Folge hat. Es heißt aber entweder: zugleich mit anderen an einem Gegenstand, gewöhnlich an einem Gut, Anteil empfangen, nehmen und haben, oder: anderen einen Anteil an dem Gegenstand, den man besitzt, gewähren, sie daran teilnehmen lassen und daher häufig genug: ihnen davon mitteilen.[20]) Nur letztere Bedeutung ist hier anwendbar; denn

---

des Soldaten, Reisenden, Packträgers. [*φορτίον* bildlich auch bei Epikt. II, 9, 22. IV, 13, 16.]

[17]) Cf Ap 14, 13; 2 Kr 5, 10; Mt 5, 25f.; Jo 5, 29.

[18]) *κατηχεῖσθαι* c. acc. cf AG 18, 25 setzt wie *διδάσκεσθαί τι* 2 Th 2, 15; Gl 1, 12 den Gebrauch des Act. mit doppeltem Akk. voraus Jo 14, 26; AG 26, 26. Der technische Gebrauch des Worts zuerst bei Marcion s. A 21.

[19]) AG 6, 2 (die *διδαχή* 2, 42 einschließend); 20, 32; Kl 2, 25—28; 3, 16; 2 Tm 2, 15; 4, 2.

[20]) Eine gründliche Darlegung des Sprachgebrauchs kann ich hier noch weniger als in Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 189f. geben. Nur für die zweite Bedeutung führe ich an: Herakleon bei Orig. in Jo. tom. XIII, 32;

Anteil zu empfangen, kann niemandem geboten werden; die allgemeine Regel aber, daß es in den Gemeinden so gehalten werden solle, würde mitten in die Reihe der Ermahnungen nicht passen, oder sie hätte wenigstens in die Form einer Aufforderung an die Gemeinden oder an die Unterrichtenden gekleidet sein müssen.[21]) Daß das Gut, woran der Unterrichtete seinem Lehrer Anteil geben soll, nicht im Genitiv daneben genannt ist, braucht nicht mehr zu befremden, als daß *κοινωνία* ohne jede Näherbestimmung Rm 15, 26 eine Geldunterstützung, Hb 13, 16 jede Darreichung milder Gaben bezeichnet. Ein solcher Genitiv ist ersetzt durch die Angabe des Gebiets, auf welchem der Unterrichtete sich gegen seinen Lehrer mitteilsam erweisen soll: *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*.[22]) Hierunter können dann natürlich nicht geistige und sittliche Güter verstanden werden, sondern irdische Gaben, durch deren Mitteilung der dankbare Schüler seinem Lehrer die Mitteilung geistlicher Gaben vergelten soll cf 1 Kr 9, 11; Rm 15, 27; 1 Tm 5, 17; Didache 13, 2; 15, 1 f. So verstanden ist dieser Anfang des letzten paränetischen Abschnitts seinem Schluß in v. 9 f. gleichartig, und es ist im voraus anzunehmen, daß v. 7—8 nicht aus diesem Rahmen herausfalle, was freilich nicht mit Hier. so zu erweisen ist, daß die v. 6 genannte Pflicht des Unterrichteten auch für den Fall einer Mißernte eingeschärft würde. Aber zur Einschärfung der v. 6 erwähnten Pflicht und anderer auf demselben Gebiet liegender Pflichten werden die an sich allgemein lautenden Sätze allerdings dienen sollen, und zwar im Gegensatz zu anderer Beurteilung dieser Verhältnisse und irreführender Anleitung zu deren Behandlung. Der Mangel einer syntaktischen Anknüpfung des *μὴ πλανᾶσθε* spricht ebensowenig wie 1 Kr 6, 9; 15, 33; Jk 1, 16 f.; 1 Jo 3, 7 gegen das Vorhandensein des engsten Zusammenhangs mit v. 6. In bezug auf die materielle Versorgung der Lehrer seitens derer, denen ihr Unterricht zu gute kommt, sollen die Gal. sich nicht irreführen lassen.[23]) Es müssen also Leute vorhanden gewesen sein, welche

Clem. str. VII, 80; Sextus sent. 266; Eus. h. e. IV, 23, 1; Const. ap. II, 25, dazu *κοινωνία* Rm 15, 26; Hb 13, 16; *κοινωνικός* 1 Tm 6, 18; Lucian, Timon 56. Obwohl der Grieche das Verb nie transitiv gebraucht, hat doch der Lateiner volles Recht, wo er es in der zweiten Bedeutung gebraucht findet, es durch *communicare aliquid cum aliquo* (später auch *alicui*) zu übersetzen. So auch wir [vgl. Barn. 19, 8].

[21]) Dies gilt namentlich auch gegen Marcion, welcher hier den Grundsatz aufgestellt fand, daß die Katechumenen nicht vom Gebet der Gemeinde und ihrer Lehrer ausgeschlossen sein sollen cf Hier. z. St.; Epiph. haer. 42, 3. 4; Tert. praescr. 41 cf GK I, 594, auch III[3], 58 A 44.

[22]) Cf Herakleon zu Jo 4, 31 (s. A 20) *ἐβούλοντο κοινωνεῖν αὐτῷ ἐξ ὧν ἀγοράσαντες ἀπὸ τῆς Σαμαρείας κεκομίκεισαν*. Hofm. verglich Rm 15, 27 *ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*.

[23]) Wenn die Gal. von sich aus zu einer Unterschätzung dieser Pflicht neigten und an der rechten Verwendung ihres Besitzes für kirchliche Zwecke es fehlen ließen, würde Pl seine Forderung positiv begründen cf

sie zu einer Vernachlässigung dieser Pflicht verleiten möchten. Welcher Art diese Verführung war, deutet der Satz an *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*. Im Gegensatz zu Menschen, die es sich etwa gefallen lassen müssen, daß einer, der anderer Meinung ist, mit Naserümpfen die ihrige abweist, wird von Gott verneint, daß er sich so behandeln lasse.[24]) Wahrlich ein sonderbarer Gedanke, wenn es galt zu sagen, daß es sich bei v. 6 um eine heilige Pflicht, um ein Gebot Gottes handle, das man nicht leicht nehmen dürfe. Natürlich erscheint der Satz nur dann, wenn es in Gal. Leute gab, welche mit Naserümpfen von den materiellen Opfern sprachen, welche man den Gemeindegliedern für ihre Lehrer abforderte. Nur mittelbar ist damit gesagt, daß hinter der kirchlichen Anordnung der Wille Gottes stehe. Gott ist es auch, der dafür sorgt, daß der Mensch, was immer er sein mag, eben dies auch erntet oder, da vom Standpunkt der Aussaat betrachtet die Ernte immer in der Zukunft liegt, ernten wird. Je durchsichtiger das parabolische Gewand ist, in welches hier der Gedanke gekleidet ist, daß dem diesseitigen Tun des Menschen der Ertrag seines Erdenlebens, den er in der andern Welt in Empfang nehmen wird, entspreche, um so leichter erklärt sich die Verschiebung des Bildes und die Vermischung des bildlichen und eigentlichen Ausdrucks in v. 8. Während v. 7 die Kongruenz der Aussaat und der Ernte durch die Gleichartigkeit des Saatkorns und des geernteten Korns ausgedrückt war, wird v. 8 die gegensätzliche Verschiedenheit dessen, was der Eine oder der Andere je nach seiner Aussaat erntet, durch die Verschiedenheit des Ackerbodens veranschaulicht und erklärt, zugleich aber durch Einführung der unbildlichen Worte *σάρξ* und *πνεῦμα* das Bild gesprengt. Und eben hieraus erklärt es sich, daß dieser Satz durch *ὅτι* angeschlossen werden konnte. Weil der, welcher auf sein eigenes Fleisch als den Acker seinen Samen ausstreut, von dem Fleisch Verwesung, und dagegen der, welcher auf den Geist

1 Kr 9, 7—14; 2 Kr 9, 6—15; 1 Tm 5, 17f. Auch die Gedanken von v. 7b—8 würden dazu geeignet sein, wenn sie durch ein *ἢ οὐκ οἴδατε* oder *ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι* unmittelbar an v. 6 angeschlossen wären. Es ist auch nicht einzusehen, warum *πλανᾶσθαι* in der Redensart *μὴ πλανᾶσθε* seine ursprüngliche passive Bedeutung verloren haben sollte, welche Lc 21, 8; Jo 7, 47 (cf 7, 12); Ap 18, 23, aber auch 1 Kr 15, 33 durch den Zusammenhang deutlich angezeigt ist. Die Berufung auf den nicht mehr eigentlich passiven Sinn von *πλανᾶσθαι* Mt 18, 12f.; Jk 5, 19; Hb 5, 2 könnte nur die Übersetzung rechtfertigen: „irret nicht, geht nicht in die Irre“, nicht aber die andere: „gebt euch nicht einem seelengefährlichen Irrtum hin“ (Hofm.).

[24]) Es liegt nahe zu vermuten, daß die Judaisten es waren, welche diese von Pl eingeführte Ordnung zum Gegenstand einer höhnischen Kritik machten. Sehr merkwürdig ist, daß Lc 16, 14 die Aufnahme, welche eine Rede Jesu über den rechten Gebrauch des irdischen Besitzes bei den Pharisäern fand, durch *ἐξεμυκτήριζον αὐτόν* beschreibt. Die *μυκτηρίζοντες* Gl 6, 7 waren auch Pharisäer AG 15, 5. — Übrigens ist die Artikellosigkeit von *θεός* zu beachten: Gott, weil er nicht ein Mensch ist. So wohl auch 2, 6.

sät, vom Geist ewiges Leben ernten wird, darum gilt auch in bezug auf die Verwendung des Besitzes die allgemeine Regel von v. 7[b]. Beachtet man, daß *εἰς τὴν σάρκα* nicht ohne *ἑαυτοῦ* dem nicht näher bestimmten *εἰς τὸ πνεῦμα* gegenübersteht, so ergibt sich als Meinung dieses Satzes: Wer seinen Besitz nur auf die Pflege seines eigenen irdischen, leiblichen Wohlseins verwendet (Rm 13, 14) und sich den Pflichten der Liebe zu den Brüdern und den Opfern für das Gemeinwesen entzieht, der wird als Ertrag eines so gearteten Lebens auch nichts Besseres einheimsen, als was aus diesem Boden gedeiht, die Verwesung, welche das Schicksal des sich selbst überlassenen Fleisches und alles nur zu dessen Pflege verwendeten Erdengutes ist (Kl 2, 22; 2 Pt 1, 4; 2, 12. 19). Wer dagegen seinen irdischen Besitz zur Förderung des allen Gliedern der Gemeinde gemeinsamen Geisteslebens verwendet, der wird zwar nicht von seinem Geld und Gut, aber doch von dem Geist, in dessen Dienst er es gestellt hat, ewiges Leben ernten cf Mt 6, 19—24; 19, 29. Sich selbst in die Ermahnung einbegreifend fährt Pl fort: „Indem (wenn) wir aber das Gute tun, laßt uns darin nicht nachlassen;[25]) denn zu der dafür bestimmten Zeit werden wir ernten, wenn wir (nämlich) nicht erlahmen". [v. 9] Jedenfalls kann *μὴ ἐκλυόμενοι* nicht heißen: „ohne bei dieser Erntearbeit, wie der Ackerbauer bei der seinigen, zu ermüden";[26]) denn dieser Gegensatz müßte wenigstens angedeutet sein, während er vielmehr ausgeschlossen ist, da die Ernte hier nicht als eine mühevolle Arbeit (Mt 9, 37; Jk 5, 4), sondern als der von selbst sich ergebende Ertrag der Aussaat vorgestellt ist. Überdies würde der Gegensatz zu dem *κόπος* des Erntearbeiters nur die Mühelosigkeit bilden, welche *μὴ ἐκλ.* ebensowenig als die Unaufhörlichkeit (Luther) be-

[25]) Ohne die Anknüpfung ans Vorige könnte man auch übersetzen „Laßt uns im Gutestun nicht nachlassen" cf Blaß[5] § 414, 2. — Hier wie an der verwandten Stelle 2 Th 3, 13 (cf auch 2 Kr 4, 1. 16; Eph 3, 13; Lc 18, 1) scheint *ἐνκακεῖν* oder *ἐγκακεῖν* durch ℵ A B* D* gegen *ἐκκακῶμεν* gesichert. Ein bloßer Schreibfehler kann letzteres nicht sein, da die Korrektoren von B D und die jüngeren Hss einen solchen nicht überall eingesetzt haben würden, sondern vielmehr eine willkürliche, auf unrichtiger Volksetymologie beruhende Veränderung. Ob Pl so oder so geschrieben hat, möchte ich nicht entscheiden s. Hofm. einerseits, Wohlenberg andrerseits zu 2 Th 3, 13. Der Gebrauch im NT, auch 2 Clem. ad Corinth. 2, 2; Herm. mand. 9, 8 entspricht überall nicht der Bedeutung von *ἐγκακ.* „in etwas schlecht sein, sich lässig zeigen" (Polyb. 4, 19, 10), sondern „in einer begonnenen guten Tätigkeit lässig werden, nachlassen, erlahmen".

[26]) So etwa Thdr, auch wohl die alten Lat *(non fatigati, non deficientes, infatigabiles)*. — *ἐκλύεσθαι* von völliger Erschöpfung der Kraft, ohnmächtig werden Mt 15, 32; Hb 12, 3; Jos. bell. I, 11, 8. — Hofm.'s Verbindung von *μὴ ἐκλ.* mit dem folgenden *ἐργαζώμεθα* ist unmöglich, da *ἄρα* stets nur durch kleine Wörter wie *εἰ, εἴπερ, οὐκ, τίς* von der ersten Stelle verdrängt vorkommt, und *ἄρα οὖν* bei Pl stets die erste Stelle einnimmt, so auch in Ermahnungen Rm 14, 19; 1 Th 5, 6; 2 Th 2, 15.

zeichnet. Es ist nur ein stärkerer Ausdruck für *μὴ ἐγκακῶμεν* (A 26), wird also auch nur ein diese Ermahnung als Bedingung der Verheißung wiederaufnehmender Participialsatz sein. Im Gegensatz zu dem zukünftigen Tag der Ernte weist das *ὡς καιρὸν ἔχομεν* v. 10 auf die Gegenwart als die Zeit hin, in welcher die Christen Gelegenheit und Möglichkeit haben,[27] das Gute zu tun, und fordert dazu auf, diese Gegenwart dazu zu benutzen: „Also laßt uns (jetzt), da (und so lange) wir gelegene Zeit (dazu) haben, das Gute in der Richtung auf alle tun, besonders aber in der Richtung auf die Glaubensverwandten".[28] Daß *τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν* hier wie v. 9 *τὸ καλὸν ποιεῖν* nicht sittlich gut handeln, sondern Gutes erweisen, wohltun heißt,[29] ergibt sich nicht nur aus dem Zusammenhang, sondern auch aus dem doppelten *πρός τινα,* zumal aus der Hervorhebung der besonderen Pflicht, so gegen die Glaubensverwandten sich zu erzeigen; denn die Pflicht des sittlichen Wohlverhaltens überhaupt ist in jedem menschlichen Verhältnis die gleiche. Die Pflicht der Wohltätigkeit besteht zwar auch allen Menschen gegenüber, die auf unsere Unterstützung angewiesen und dadurch unsere Nächsten geworden sind (Lc 10, 29 f.), hat aber doch ihre Abstufungen je nach dem ferneren oder näheren Verhältnis, in welchem wir zu den Menschen stehen, denen wir Gutes zu erweisen Veranlassung haben. Wie sie gegenüber den Blutsverwandten in erhöhtem Maße besteht (1 Tm 5, 8; Eph 5, 33—6, 3), so erst recht gegenüber denen, welche uns durch den Glauben verwandt geworden sind; denn eine innigere Gemeinschaft als diese gibt es nicht. So biegt diese letzte Reihe von Ermahnungen wieder zu ihrem Anfang zurück; denn zu den Glaubensverwandten gehören auch die Lehrer des Worts (v. 6), nur daß diesen gegenüber zu der brüderlichen Liebe noch die kindliche Pietät hinzukommt.[30]

---

[27]) *ὡς κ. ἔχομεν* (denn *ἔχωμεν* ist nur Schreibfehler in ℵ B*) ist nicht mit *ὡς ἂν κ. ἔχωμεν* (Rm 15. 24; 1 Kr 11, 34; Phl 2, 23) zu verwechseln, was heißen würde „wann immer" oder „in dem zukünftigen Moment, wann". Cf dagegen Jo 12, 35 f.; 2 Clem. 9, 7; Ign. Smyrn. 9, 1, auch Blaß[5] § 455, 2; Hofm. z. St. S[1] frei, aber sachlich richtig: „Jetzt also, solange wir Zeit haben".

[28]) Da *οἰκεῖος* Eph 2, 19 die häusliche, 1 Tm 5, 8 die verwandtschaftliche Zugehörigkeit bezeichnet, und da der Zusammenhang verlangt, daß ein besonders nahes Verhältnis der Personen ausgedrückt sei, so wird *τῆς πίστεως* nicht nach einem sonst häufigen Gebrauch (s. Wettstein z. St.) die Sache bezeichnen, mit welcher vertraut, in welcher heimisch die Menschen sind. Es ist vielmehr auch hier jener weitschichtige Gebrauch des Genitivs anzuerkennen, worüber oben S. 101 A 28; S. 143 A 84 cf auch *πατὴρ περιτομῆς* Rm 4, 12 „Vater in einem durch Beschneidung näher bestimmten Sinn".

[29]) Cf *ἀγαθοποιεῖν* c. acc. pers. Lc 6, 33; c. dat. 6, 27; ohne Objekt Lc 6, 35, ebenso AG 14, 17 (v. l. *ἀγαθουργῶν*), *ἔργον ἀγαθόν* AG 9, 36; 2 Kr 9, 8; auch Phil 1, 6, so auch klassisch.

7. Der Briefschluß 6, 11—18.

Am Schluß aller Ermahnungen und Unterweisungen angelangt, auf die er hinter v. 10 nicht mehr zurückgreift, lenkt Pl die Aufmerksamkeit der Leser auf die äußere Form seines nun zu Ende gehenden Briefschreibens mit den Worten: „Sehet, mit wie großen Buchstaben ich euch mit meiner eigenen Hand geschrieben habe.“ Die schon im Altertum vereinzelt auftauchende Meinung, daß sich dies nur auf die folgenden Schlußsätze beziehe,[30]) findet gerade an den Stellen, durch deren Vergleichung man zu dieser Meinung kam, ihre Widerlegung. Wo Pl einem übrigens diktirten Brief einen eigenhändigen Schlußgruß beifügt und eigens hierauf aufmerksam macht 2 Th 3, 17; 1 Kr 16, 21; Kl 4, 18, grenzt er auch das eigenhändig Geschriebene deutlich als seinen Gruß ab, was um so weniger überflüssig war, als die an Gemeinden gerichteten Briefe zunächst durch Verlesung in der Versammlung zu Gehör gebracht wurden, ehe sie vielen oder allen Adressaten zu Gesicht kamen. An der einzigen Stelle, wo dies unterbleibt (Phlm 19), bezieht sich die Bemerkung auch nicht auf das Folgende, insbesondere nicht auf den Gruß, der erst v. 25 folgt, sondern auf das unmittelbar vorher Geschriebene v. 18 und auf den ganzen, seinem Ende sich zuneigenden Brief. Ferner würde der Aorist *ἔγραψα* anstatt *γράφω* in bezug auf das, was Pl eben hiemit zu schreiben erst anfängt, seiner Schreibweise durchaus widersprechen.[31]) Daß er aber den ganzen vorstehenden Brief eigenhändig geschrieben habe, würde er nicht sagen, wenn es nicht seine Gewohnheit gewesen wäre, größere Schriftstücke zu diktiren, was durch die nicht viel später geschriebenen Worte 2 Th 3, 17 f., ferner durch Rm 16, 22; 1 Kr 16, 21; Kl 4, 18 bestätigt wird. Für den, der sich an diese Bequemlichkeit gewöhnt hat, kostet es allemal ein Opfer,

[30]) So Hier. und Theodor. [Als Beispiel eines Briefes mit zweierlei Handschrift ist das Facsimile lehrreich, das Deißmann, Licht v. O. S. 112 abdruckt. Hier ist der Brief selbst von dem ägypt. Bauern in Uncialschrift geschrieben, während am Schluß die Unterschriften der Beamten in flüchtiger Kursivschrift folgen.] Dagegen auf den ganzen Brief bezogen es Eus. Emes. und ein Anonymus bei Cramer p. 90, Abstr, Vict., Pel. *(litteras mea manu perscripsi)*, Aug., Chrys., Thdrt.

[31]) In bezug auf unmittelbar vorher Geschriebenes *γράφω* 1 Kr 4, 14; 14, 37; Gl 1, 20; ebenso in bezug auf das begonnene und weiterhin sich fortsetzende Schreiben 1 Tm 3, 14 und sogar auf den beinah vollendeten Brief 2 Kr 13, 10 cf 2 Pt 3, 1. Ebenso überall *λέγω* und seine Synonyma Gl 1, 9; 5, 2. 3. 21 cf Einl § 20 A 5. Dagegen *ἔγραψα* entweder in bezug auf einen früheren Brief 1 Kr 5, 9. 11; 2 Kr 2, 3—9; 7, 12, oder in bezug auf den ganzen zu Ende gehenden Brief Rm 15, 15 (cf 16, 22); Phlm 21 (über v. 19 s. oben im Text) cf 1 Pt 5, 12; Hb 13, 22 oder eine vorangehende Einzelausführung 1 Kr 9, 15, niemals aber von dem, was erst folgt oder eben jetzt beginnt.

ein längeres Schreiben eigenhändig abzufassen. Hierauf muß sich auch *πηλίκοις γράμμασιν* beziehen; freilich nicht so, als ob dies mit *ἔγραψα* zusammen heißen könnte: „einen wie großen Brief ich euch geschrieben habe“,[32]) wohl aber in dem Sinn, daß die Größe der Schriftzüge auf die Unbequemlichkeit hinweist, welche die eigenhändige Abfassung dieses Briefes dem Vf bereitet hat. Ob Pl in folge seiner fortgesetzten Handwerksarbeit seit langem im Schreiben unbehilflich und daher längeren Schreibens ungewohnt geworden war,[32a]) oder ob einer der Liktorenstöcke in Philippi (AG 16, 22 f. 33 s. unten zu v. 17) seine Hand verletzt hatte, so daß er einige Monate lang mit besonderer Beschwerlichkeit schrieb, wissen wir nicht. Die Gal. werden es gewußt oder durch ihre Abgesandten erfahren haben. Sehr begreiflich und gewöhnlich aber ist, daß einer, dem aus irgend welchem Grund das Schreiben schlecht von der Hand geht, wenn er doch leserlich und deutlich schreiben will, nicht der zierlichen Schrift des geübten Schreibers, sondern großer Schriftzuge sich bedient. Daß sie ihm auch unförmlich geraten waren, sagt *πηλίκοις* an sich nicht, versteht sich aber von selbst. Pl entschuldigt sich nicht wegen seiner unschönen Handschrift, sondern macht darauf aufmerksam, wie große Mühe er es sich hat kosten lassen. Daß er sich derselben unterzogen hat, kann nicht daraus erklärt werden, daß unter den vielen Christen seiner Umgebung (1, 2) keiner ihm diese Mühe hätte abnehmen können oder wollen, sondern nur aus dem schon 4, 20 zu rührendem Ausdruck gebrachten Verlangen, den ihm fast entfremdeten Gal. so persönlich und leibhaftig nahe zu treten, wie möglich.[33]) Wie er durch die vorigen Versuche, seine Person wie eine unter ihnen anwesende den Gal. zu vergegenwärtigen, sofort auch an die fremden Lehrer erinnert wurde, welche jetzt wirklich dort weilen und gegen ihn

---

[32]) So nach mehrfachem Vorgang besonders Hofm. Abgesehen davon daß Pl den Brief 17 mal *ἐπιστολή*, nie *γράμματα* neunt (so im NT nur AG 28, 21), sind Redensarten wie *διαμαρτυρία διαμαρτύρεσθαι* Gen 43, 2; *ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι* AG 4, 17 (v. l.) in LXX Wiedergabe eines durch seinen Inf. absol. verstärkten Verb. fin., und wo sich solches im NT findet (Jk 5, 17; Lc 22, 15; Jo 3, 29; AG 2, 17; 5, 28; 23, 12; ähnlich AG 2, 30; Mt 8, 8 Bd I[4], 339 A 21) ein aus der Sprache der LXX herübergenommener Hebraismus (Blaß[3] § 198) ohne jedes Beispiel bei Pl. Wie ein Hinweis auf die Länge oder Kürze des Briefs auszudrücken gewesen wäre, zeigt 1 Pt 5, 12 *δι' ὀλίγων*, ebenso Ign. Rom. 8, 2; ad Pol. 7, 3 mit zugesetztem *γραμμάτων*, Hb 13, 22 *διὰ βραχέων*, Eph 3, 3 *ἐν ὀλίγῳ*, Eus. h. e. I, 7, 1 *δι' ἐπιστολῆς γράφων* cf auch 1 Kr 16, 3; 2 Kr 10, 11; 2 Th 2, 2. 15; 3, 14.

[32a]) Vgl. U. Wilcken, Griech. Ostraka II, Nr. 1027: *ἔγραψεν ὑπὲρ αὐ(τοῦ) Ε. Ε., ἀξιωθείς, διὰ τὸ βραδύτερα αὐτὸν γρά(φειν).*]

[33]) Cf auch 5, 2 oben S. 248 f. und das Citat aus Ambros. ep. 1, 3 Einl § 10 A 4. Ganz auszuschließen ist auch nicht die Rücksicht auf mögliche Anfechtung der Echtheit des Briefs seitens der ränkesüchtigen Judaisten cf 2 Th 2, 2; 3, 17. Abstr: *ubi enim holographa manus est, falsum dici non potest*, ähnliches auch Aug.

wühlen (4, 12—20; 5, 2—12), so auch hier. Die bringen keine Opfer, sondern suchen ihre Bequemlichkeit. „Alle, die sich auf fleischlichem Gebiete ein schönes Aussehn zu geben lieben,[34]) die sind es, die euch nötigen euch beschneiden zu lassen, und zwar nur zu dem Zweck, daß sie vermöge und wegen des Kreuzes Christi nicht verfolgt werden.“ [v. 12] Wenn schon das *θέλουσιν* das an sich sittlich neutrale *εὐπροσωπεῖν* als Gegenstand einer selbstsüchtigen Liebhaberei erscheinen läßt (s. A 34), so sagt *ἐν σαρκί*, was weder mit *κατὰ σάρκα* zu verwechseln, noch durch *ὄντες* zu ergänzen ist, daß die Vorzüge, durch welche jene einen guten Eindruck zu machen suchen, in dem Bereich des Fleisches liegen (Rm 2, 28; Eph 2, 11; Phl 3, 3f.; Phlm 16), also einen Wert für das sittliche und religiöse Leben, dessen Sphäre der Geist ist, nicht haben. Daß diese Leute sich noch zu dem gekreuzigten Christus bekennen, ist hier wie überall (2, 21; 5, 2) vorausgesetzt und, wie die Stellung des *μή* vor *διώκωνται* statt vor *τῷ στ.* zeigt, als der einzige negative Zweck ihres Dringens auf Beschneidung nur das bezeichnet, daß sie als Bekenner Christi nicht mehr verfolgt werden wollen, nämlich nicht mehr von den Juden, welchen das Kreuz Christi ein Ärgernis ist (5, 11; 1 Kr 1, 23). Daß nur dies, und nicht etwa die Erfüllung des im Gesetz niedergelegten Willens Gottes in der Heidenwelt der eigentliche Zweck ihrer Missionstätigkeit sei, begründet v. 13: „denn auch die, welche den Brauch der Beschneidung haben, beobachten selber das Gesetz nicht, sondern wollen, daß ihr euch beschneiden laßt, um sich eures Fleisches zu rühmen“. Die zweite Hälfte dieses Satzes und das durch *γάρ* ausgedrückte Verhältnis zu v. 13 stellen außer Zweifel, daß hier von denselben Leuten wie vorher die Rede ist; nicht von Heidenchristen, welche Neigung zeigen, sich der Beschneidung zu unterziehen, aber ebensowenig von den Juden insgesamt oder gar von den die Christen verfolgenden Juden (Hofm.). Denn mochten diese sonst eifrig sein, Heiden durch Beschneidung zu Proselyten zu machen (Mt 23, 15), so doch nicht die gal. Christen, auf welche sich das *θέλουσιν ὑμᾶς περιτ.* ebenso ausschließlich bezieht, wie das *ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτ.* vorher. Die Stellung des *αὐτοί* hinter statt vor *οἱ περιτ.* legt nur stärkeren Ton auf diese Charakteristik der fremden Lehrer.[35]) Ist die früher

[34]) *εὐπροσωπεῖν*, wie *εὐπροσωπίζεσθαι* (so ein Übersetzer Ps 141, 6 für נעם, für dasselbe Aquila Prov 3, 10 *εὐπρεπεῖν*), von klass. *εὐπρόσωπος* schön und freundlich von Angesicht (auch Gen 12, 11). [The Tebtunis Papyri Nr 19, 12f. (114 v. Chr.): *ὅπως εὐπροσωπῶμεν*, damit wir ein gutes Aussehen haben.] — Zu *θέλειν* cf Mr 12, 38 = *φιλεῖν* Mt 23, 6; Kl 2, 18; zur Sache Mt 23, 27. — Zu *τῷ σταυρῷ* als Grundangabe cf Rm 11, 20, Blaß[5] § 196. — Die starke Bezeugung des Indic. *διώκονται* (cf 4, 17 *ζηλοῦτε*) macht das *διώκωνται* (א B D, ath) als grammatische Korrektur verdächtig cf jedoch Blaß[5] § 369, 6 a. E.

[35]) Der Unterschied zwischen *αὐτὸς ὁ βασιλεύς* und *ὁ βασ. αὐτός*, den

und mannigfaltiger bezeugte, überdies schwierigere LA *περιτεμνόμενοι*[36]) ursprunglich, so kann das Präsens freilich nicht sagen wollen, daß die fremden Lehrer noch erst im Begriff stehen, sich der Beschneidung zu unterziehen, so daß auch ihnen wie den Gal. ein Satz wie 5, 3 gelten würde, während ihnen als von Haus aus Beschnittenen vielmehr 5, 12 gilt. Nur Beschnittene konnten Prediger der Beschneidung unter den Heidenchristen sein. Noch nicht Beschnittenen konnte niemand die Nichtbeobachtung des Gesetzes als einen Selbstwiderspruch vorwerfen. Das Part. Präs. ist also ein zeitloses, sie nach ihrem Brauch charakterisirendes.[37]) Sie halten an der Beschneidung fest und zwar nicht bloß äußerlich, wie es die Christengemeinden Judäas (1, 22) insgesamt taten, sondern auch in ihrem religiösen Denken. Sie waren Beschneidungsleute (2, 12). Aber Gesetzeserfüllung sucht man bei ihnen vergeblich. Dabei kann Pl nicht diejenigen Teile des Gesetzes im Auge gehabt haben, welche an den Tempel gebunden waren und daher von dem gesetzeseifrigsten Juden in der Diaspora nicht beobachtet werden konnten; auch nicht gelegentliche Anbequemungen an heidnische Sitte, welche Pl, wo ein höherer Zweck dazu veranlaßte, nicht tadeln konnte, sondern den Mangel an ernstem Streben, das Wesentliche des Gesetzes zu erfüllen (Mt 23, 23; Gl 5, 14). Sie sind keine echten Juden (Rm 2, 17—29), sondern um Menschengunst buhlende, leidensscheue Weltmenschen. Daß Pl mit dieser Beschreibung und Beurteilung der Judaisten ein Gegenbild seiner selbst zeichnen wollte, zeigt auch die Art, wie er sie einleitet. Nicht von jenen sagt er, daß sie sich ein schönes Aussehn zu geben beflissen sind, sondern umgekehrt, daß alle, denen es hierum zu tun ist, daß diese und nur solche Leute es sind, welche die Gal. zur Beschneidung drängen. Man hört heraus, daß er, welcher den Gal. das gesetzesfreie Ev gebracht hat (5, 11), nicht zu jener Klasse der Weltmenschen gehöre.[38]) Dies spricht er nun auch v. **14** unzweideutiger aus, zunächst in dem echt hebräischen Wunschsatz: „mir aber möge es nicht widerfahren[39]) d. h. Gott bewahre mich davor, daß ich mich rühme, es sei denn des Kreuzes unsers Herrn

---

wir durch „er selbst, der König“ und „der König selbst“ wiedergeben können, ist nicht größer als der zwischen *ἐκεῖνος* vor oder hinter determ. Subst., den wir gar nicht mehr deutsch ausdrücken können.

[36]) So Marcion, ℵ A C D K P Vulg: *περιτετμημένοι* B G (verschrieben) L. Die Versionen sind hier durchweg unbrauchbare Zeugen.

[37]) In bezug auf je und dann oder gewohnheitsmäßig Geschehendes Eph 4, 28; Hb 7, 8; Zukünftiges oder Beabsichtigtes Jo 1, 29; Mt 26, 25; 27, 40; 1 Kr 2, 6; aber auch Vergangenes Jo 6, 33. 50.

[38]) Cf die negative Charakteristik des Johannes Mt 11, 8 durch eine Aussage über die fein gekleideten Leute.

[39]) *μή μοι γένοιτο* c. inf. = חָלִילָה לִּי Gen 44, 7. 17; Jos 24, 16 (1 Mkk 13, 5), das anderwärts durch *ἵλεώς μοι* wiedergegeben ist s. Bd I⁴, 558 zu Mt 16, 22.

Jesus Christus". Während jene nach einem Selbstruhm streben, der ihnen aus dem Erfolg ihrer Bemühungen um die Bekehrung der Heidenchristen zum gesetzlichen Judentum und um die Vermehrung des Volks der Beschneidung erwachsen soll, wünscht und hofft er, daß der einzige Gegenstand seines Rühmens die Tat der Hingabe Jesu in den Kreuzestod sei und bleibe. Auch das Kreuz ist wie Gott und der Erlöser (1 Kr 1, 31) dem Christen ein *καύχημα*, ein Gegenstand und Grund stolzer Freude; denn es ist nicht eine geschichtliche Tatsache, die ihm äußerlich geblieben wäre, sondern ist ein Element seines eigenen Lebens geworden. Er weiß sich nicht nur berechtigt, die Selbstaufopferung Christi als eine Tat der Liebe Christi zu ihm, dem einzelnen Menschen anzusehen (2, 20; Rm 5, 1—11), sondern er hat auch, da er an den Gekreuzigten durch Glaube und Wiedergeburt sich anschloß, den Kreuzestod seines Erlösers miterlebt und nacherlebt (2, 19). Wie für Christus dasjenige Verhältnis zur Welt und zu allem, was ihr angehört, in welches er durch seine Geburt vom Weibe eingetreten war (4, 4), durch seinen Tod abgebrochen wurde, so auch für den Christen, der an diesem Tode beteiligt worden ist. Durch den gekreuzigten Jesus ist es geschehen, daß die Welt für ihn und er für die Welt tot ist. Zu dem, was für Christus und die Christen aufgehört hat, eine das Leben bestimmende Macht zu sein, gehört die Sünde (Rm 6, 6. 10; Gl 5, 24), aber auch das Gesetz (Gl 2, 19; 3, 13; 4, 4f.; Rm 7, 4). Daß an dieses in erster Linie zu denken sei, zeigt der Zusammenhang mit v. 12—13 und der Fortschritt zu v. **15**: „Denn weder Beschneidung ist etwas noch Unbeschnittenheit, sondern neue Schöpfung." [40]) Es ist nicht geblieben bei der Lösung der Bande, welche Christum, solange er im Fleisch lebte, und in noch ganz anderem Sinn und Grad die Menschen, solange sie nicht mit ihm Eins geworden waren (3, 26—28), an die gegenwärtige böse Welt fesselten (1, 4), sondern es ist auch auf grund seines uns von der alten Welt erlösenden Todes eine neue Welt geschaffen worden. Daß dies durch die Auferstehung Jesu (1, 1), durch die Sendung des Geistes (4, 6), durch die Wiedergeburt sündiger und sterblicher Menschen zu neuem und ewigem Leben

[40]) Cf 1 Kr 7, 18. Wie Gl 5, 6 aus 6, 15 vereinzelt (S^1) *ἐστίν* statt *ἰσχύει* eingedrungen ist, so haben die Korrektoren von ℵ D und die Antiochener hier aus 5, 6 *ἰσχύει* statt *ἐστίν* eingesetzt. Trotz der viel stärkeren Bezeugung wird dasselbe auch gelten von der LA *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε* statt *οὔτε γάρ*; denn es schien dieser kürzeren LA (BS^1S^3, Sah?, Goth, auch ath, also wohl Orig.) etwas wesentliches zu fehlen. — Nach Euth. ed Zacagni p. 561 soll v. 15 nach dem kürzeren Text, nur ohne *γάρ* wörtliches Citat aus einem mosaischen Apokryphon sein (*Μωυσέως ἀποκρύφου*). An die Himmelfahrt des Moses zu denken (cf Einl. II^3, 108 u. ob. S. 177 A. 37) liegt fern. Ob der Spruch aus dem Gl in ein jüngeres christliches Apocryphon unter dem Namen des Moses Aufnahme gefunden hat (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III^4, 302) ist ungewiß.

geschehen sei, ja daß es überhaupt geschehen sei, brauchte nicht erst gesagt zu werden. Denn die, welchen der Geist Jesu Christi im Herzen wohnt (4, 6) und die in diesem Geist leben (5, 25), wissen es, daß sie neue Geschöpfe, Teile der neuen und ewigen Welt sind. Diesen konkreten und individuellen Sinn hat *καινὴ κτίσις* hier wie 2 Kr 5, 17 cf Jk 1, 18 im Gegensatz zu dem der alten Welt angehörigen Unterschied beschnittener und unbeschnittener Menschen. Denn auch *περιτομή* und *ἀκροβυστία* bezeichnet ja nicht wie 5, 6, wo es darum auch *ἰσχύει* heißt, die Handlung und den Zustand der Beschneidung oder Unbeschnittenheit, sondern wie 2, 7f. die beschnittenen und unbeschnittenen Menschen cf 3, 28. Sofern sie das Eine oder das Andere sind, sind und bedeuten sie nichts (cf 6, 3); sie sind und bedeuten etwas nur, sofern sie als Angehörige der neuen Welt neu geschaffen sind. Daß dieser Satz nicht v. 14[b], sondern die Hauptaussage v. 14[a] in ihrem Gegensatz zu dem Rühmen der Judaisten zu begründen geeignet und bestimmt ist, würde auf der Hand liegen, auch wenn hieran sofort v. 18 sich anschlösse. Es wird aber auch dadurch bestätigt, daß v. 16 mit *καί* sich ein Segenswunsch anschließt, welcher nicht den gal. Gemeinden insgesamt oder allen Trägern des Christennamens ohne Unterschied, sondern bestimmten Christen in scharfem Gegensatz zu andern gilt. Weil nämlich v. 16, auch abgesehen von der allein glaubwürdigen LA *στοιχήσουσιν*,[41]) einen wie alle Wünsche in die Zukunft weisenden Segenswunsch bringt, kann er nur an den gleichfalls einen Wunsch ausdrückenden v. 14[a] sich anschließen, welcher in v. 15 eine parenthetische Erläuterung gefunden hat. Über alle die, welche in Zukunft der in v. 14[a] enthaltenen Richtschnur und Regel sich anschließen, nach Maßgabe derselben in Reih und Glied sich halten werden, fleht Pl Friede herab und Erbarmen. Während die gewöhnliche Verbindung *ἔλεος καὶ εἰρήνη*[42]) das Erbarmen Gottes als den Grund des Friedenszustandes der Menschen erkennen läßt, zeigt die umgekehrte Folge und die Trennung beider Worte durch *ἐπ' αὐτούς*, daß hier zwei von einander zu unterscheidende Güter gemeint sind: der Friede im Diesseits und das Erbarmen an dem Tage, wo der Mensch wie nie zuvor auf das Erbarmen des Richters angewiesen ist.[43]) Das Fu-

[41]) So ℵB (in C erst durch Korrektur) KLP und die Antiochener, Vulg und schon Hil., vielleicht auch Orig. (Goltz S. 74). Die Änderung *στοιχοῦσιν* lag zu nahe, um Glauben zu verdienen. — Zu *κανών* cf 2 Kr 10, 13 (wo es sich auch um Richtschnur und Maßstab für das *καυχᾶσθαι* handelt); Phl 3, 16 (v. l.) mit *στοιχεῖν* verbunden cf Grundriß S. 3 A 8. Der Dativ dabei bezeichnet nicht an sich wie AG 15, 1 die Norm, ein Begriff, der vielmehr in *κανών* liegt, sondern ist der bei *στοιχεῖν* (nicht schreiten, sondern eine Reihe bilden) gewöhnliche, die Person oder Sache, zu welcher man diese Stellung einnimmt, bezeichnende cf Rm 4, 12 und oben zu 4, 25; 5, 25.

[42]) 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2; 2 Jo 3; Jud 2; Tob 7, 11 Sin.

[43]) 2 Tm 1, 18; Jk 2, 13; Jud 21; Mt 5, 7.

turum στοιχήσουσιν aber erklärt sich nur daraus, daß Pl hier die gehoffte Wirkung seines Briefes auf die Gal. im Auge hat (5, 10; Phl 3, 15) und allen Christen in Gal., welche wie er fortan jedes anderen Rühmens als eines solchen, welches das Kreuz Christi zum Gegenstand hat, sich entschlagen, Friede und Erbarmen anwünscht. Um so bequemer schließt sich dann hieran καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Nur ohne das καί, welches, um diesen Sinn zu gewinnen, gelegentlich gestrichen wurde,[44]) könnte dies zur Not eine Apposition zu ἐπ' αὐτούς sein, obwohl eine Anknüpfung durch οἵτινές εἰσιν oder τουτέστιν natürlicher und das Nachhinken der Apposition ganz unveranlaßt wäre.[45]) Es lassen sich auch nicht die zahlreichen Fälle vergleichen, wo entweder neben einer umfassenden Bezeichnung des Subjekts oder Objekts noch ein darin bereits inbegriffener Teil genannt wird, weil dieser besonders in Betracht kommt, oder umgekehrt neben Erwähnung einzelner Individuen oder Teile auch noch eine Bezeichnung des Ganzen, der Gesamtheit steht, wozu die Teile oder Individuen gehören.[46]) In letzterem Falle könnte πᾶς (πάντες) oder ὅλος hinter καί nicht fehlen, wenn nicht ein pluralischer Ausdruck mit οἱ λοιποί bevorzugt wurde. Der erstere Fall aber könnte nur bei der LA στοιχοῦσιν angenommen werden, wonach der Relativsatz alle wahren Christen bezeichnen würde, unter welchen der Israel Gottes eine besondere Gruppe bilden würde. Ist aber στοιχήσουσιν zu lesen und auf die Gal. zu beziehen, von welchen Pl hofft, daß sie dem erwähnten Kanon sich anpassen werden, so dehnt er nachträglich den unter dieser Voraussetzung über sie ausgesprochenen Segenswunsch auf einen zweiten Kreis aus, auf dasjenige Israel, welches im Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleisch, welches als Volk sich von Gott abgewandt und seinen Messias verworfen hat (1 Kr 10, 18; Rm 2, 28 f.; 9, 6), Gotte angehört. Dies ist dann aber nicht die gesamte Christenheit, das geistliche Abrahamsgeschlecht, zu welchem die gal. Heidenchristen gehören (3, 29; 4, 28; Rm 4); denn dieses müßte als das ganze bezeichnet sein, dessen Teil die gal. Ge-

[44]) So D, welcher wie auch G κυρίου statt θεοῦ hat.

[45]) Gar nicht vergleichbar ist Jo 1, 16, wo man καί wohl mit „und zwar" oder „nämlich" übersetzen kann, dies aber nicht die Erläuterung eines bereits genannten Objektes bringt, sondern mit einem aus dem vorigen zu ergänzenden ἐλάβομεν einen neuen Satz einleitet, welcher erst das Objekt bringt, oder 1 Kr 3, 5 (15, 38), wo das von zweien ausgesagte Prädikat in einem abgekürzten Satz auf jeden einzelnen mit der dadurch bedingten Unterscheidung angewandt wird; oder Hb 11, 17, wo ja καὶ τὸν μονογενῆ nicht eine erläuternde Apposition zu τὸν Ἰσαάκ bringt, sondern einen vollständigen Satz einleitet, welcher nach Art des hebr. *Parallelismus membrorum* den Inhalt des vorigen Satzes in neuer Beleuchtung wiederholt.

[46]) Für ersteres cf Mr 1, 5; 16, 7; 1 Kr 9, 5, für letzteres Mr 7, 3; Mt 26, 59 (die γραμματεῖς, die hier nicht wie 16, 21 mitgenannt waren, gehören auch zum Synedrium).

meinden bilden, sondern die christgläubige Judenschaft, in welcher auch nach Pl Israel als Gottes Volk noch fortlebt.[47]) Für sie ist Platz neben den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden Galatiens; und dieser jüdischen Christengemeinden (1, 22) noch einmal am Schluß des Briefes in Liebe zu gedenken, lag ihm um so näher, als er den von ihnen hergekommenen Judaisten eben hier wieder v. 12 ff. schroff entgegengetreten ist. Er ist kein Feind seiner Nation geworden. Das alte „Friede über Israel" kann auch er noch sprechen; denn er kennt ein Israel Gottes, welchem er dies aufrichtigen Herzens zurufen kann.[48]) Aber er kennt auch ein ungöttliches Israel, mit dem nicht behelligt zu werden sein Wunsch ist. In v. **17** spricht er ihn aus, allerdings nicht, wenn die alte und noch immer vorherrschende Deutung von *τοῦ λοιποῦ* im Sinn entweder eines „übrigens" oder eines „fernerhin, fortan" haltbar wäre. Pl würde dann in gebieterischem Ton den Wunsch aussprechen, daß ihm überhaupt niemand ermüdende und lästige Arbeit oder Mühe und Verdruß bereite. Gewiß ein sonderbarer Wunsch im Munde eines Mannes, dessen Berufsleben eine Kette von *κόποι* jeder Art war (2 Kr 6, 5; 11, 23—30; 1 Th 2, 9; 2 Th 3, 8; 1 Kr 4, 12; 15, 10; Gl 4, 11; Phl 2, 16; Kl 1, 29), welche nur mit seinem Leben zugleich ein Ende finden wird (Phl 2, 22—25; 2 Tm 4, 7 f.; Ap 14, 13). Daß sein Erdenleben fortan mit Mühe und Belästigungen, welche Menschen ihm bereiten, verschont bleiben werde, konnte er nicht erwarten und also auch vernünftiger Weise weder wünschen noch gebieten. Ebenso unverständlich bliebe aber auch, daß er nach der anderen Bedeutung des adverbiellen (*τὸ*) *λοιπόν* diesen Wunsch von den beiden voranstehenden Wünschen v. 14. 16 abgesondert und als ein Letztes bezeichnet hätte, was er weiter noch in diesem Brief zu sagen habe.[49]) Es wird daher *τοῦ λοιποῦ*, wie schon Marcion erkannte,[50]) im Gegensatz zu den

---

[47]) Rm 11, 1—8; 9, 27—29; Phl 3, 3; Einl § 3 A 9 a. E. So verstanden das *τ. Ἰσρ. τ. θεοῦ* schon Ephr., Abstr, Vict., Pel.

[48]) Ps 125, 5; 128, 6. Das letzte der 18 Gebete, welche schon Pl täglich gebetet haben mag, beginnt nach paläst Recension (Dalman, Worte Jesu I, 301): „Lege deinen Frieden auf Israel, dein Volk". Ob Pl an Ps 73, 1 gedacht und, wie Hofm. trotz der Abweichung vom hebr. Sprachgebrauch nicht nur für möglich (so auch Delitzsch, Komm. zu d. Psalmen I, 544), sondern auch für richtig hielt, ישׂראל als stat. constr. mit אלהים verbunden hat, bleibt fraglich, cf Delitzsch.

[49]) So 2 Kr 13, 11; 1 Th 4, 1; 2 Th 3, 1; Phl 3, 1; 4, 8. Ob Pl *τοῦ λοιποῦ* überhaupt gebraucht hat (Eph 6, 10 v. l.) ist ebenso zweifelhaft, als ob dies jemals anders als im zeitlichen Sinn (fortan, während der noch übrigen Zeit) gebraucht worden ist. So auch in der christlichen Literatur (z. B. Epist. Clem. ad Jac. 10; hom. I, 11), während (*τὸ*) *λοιπόν* in diese Bedeutung von *τοῦ λοιποῦ* übergreift Mt 26, 45; 1 Kr 7, 29; 2 Tim 4, 8; Hb 10, 13; Ign. Eph. 11, 1; Smyrn. 9, 1.

[50]) GK II, 504. Er schrieb (Adam. dial. berl. Ausg. 222, 15) *τῶν δὲ ἄλλων εἰκῇ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω κτλ.* Der Ersatz für *τοῦ λοιποῦ*

Menschen, welchen vorher Friede und Erbarmen angewünscht war, persönlich zu verstehen sein. Also im Gegensatz zu dem Israel Gottes schreibt Pl: „Von dem übrigen (Israel) soll mir niemand Mühe und Belästigung bereiten; denn ich trage die Wundenmale Jesu an meinem Leibe.“ Das ist nicht sowohl ein Wunsch als eine entschiedene Willenserklärung. Von dem gottentfremdeten, dem Gericht der Verhärtung anheimgefallenen Israel (Rm 11, 7), zu welchem Pl nicht zum wenigsten die in Gal. eingedrungenen Judaisten rechnet (1, 9; 5, 10. 12), will er sich nicht belästigen und in seinem Werk hindern lassen. Die Zuversicht aber, daß keiner, der zu diesem Israel gehört, ihm etwas werde anhaben können, begründet v. 17ᵇ. Unter den *στίγματα,* eigentlich mit einem spitzigen Instrument oder einem glühenden Eisen der Haut eingeritzte oder eingebrannte Zeichen, welche Pl an seinem Leibe trägt, hat man von jeher mit Recht die sichtbar gebliebenen Spuren erlittener Mißhandlungen, Narben und Striemen verstanden. Nur hätte man daraus, daß von allen den Stellen, wo Pl seiner Berufsleiden gedenkt, er an dieser allein solche sichtbar gebliebenen Folgen derselben erwähnt, schließen sollen, daß er vor nicht langer Zeit eine Mißhandlung erfahren hatte, deren Spuren eine Zeit lang sichtbar blieben. Hat er den Brief in Korinth geschrieben (oben S. 19 f.), so waren nur wenige Monate verstrichen, seit sein entblößter Körper von den Stöcken der Polizeidiener von Philippi blutig geschlagen und seine Füße in den Block gespannt worden waren (AG 16, 22 f. 24. 33. 37; 1 Th 2, 2). Daß er durch die Benennung der sichtbaren Zeichen dieser Mißhandlung als *τὰ στ. τοῦ Ἰησοῦ* sagen wollte, er sei durch sie als ein Knecht Christi gezeichnet, ist kaum denkbar. Denn erstens würde er dann *Χριστοῦ* statt *τοῦ Ἰησοῦ* geschrieben haben.[51]) Zweitens waren die Sklaven doch nicht insgemein gebrandmarkt, sondern der Flucht verdächtige oder entlaufene Sklaven, wie andere Verbrecher,[52]) welche daher *στιγματίαι* hießen, mit denen aber Pl in seinem Verhältnis zu Christus sich doch nicht vergleichen konnte. Drittens läßt sich keine Analogie dafür anführen, daß man solche Brandmale nach dem Herrn

---

wird dadurch veranlaßt sein, daß Marc. wahrscheinlich und aus begreiflichen Gründen vorher *καὶ ἐπὶ τ. Ἰ. τ. θεοῦ* gestrichen hat, so daß nur der Gegensatz *ὅσοι — στοιχήσουσιν* übrig blieb. Hofm., der im wesentlichen richtig auslegt, hat ohne Not und Wahrscheinlichkeit *τοῦ λοιποῦ* sc. *Ἰσραήλ* als Objektsgenitiv zu *κόπους* gefaßt: „mit dem übrigen Israel soll mich niemand belästigen“. Warum nicht „niemand von dem übrigen Israel“? Cf gleichartige Verbindungen von *τοῦ λαοῦ* Lc 6, 17; 23, 27; *ἀνθρώπων* Mr 11, 2; 1 Tm 6, 16; *τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων* Lc 14, 24; *τῶν λοιπῶν οὐδεὶς* AG 5, 13.

[51]) Cf Gl 1, 10; 1 Kr 7, 22; Eph 6, 6. — Das bloße *τοῦ Ἰησοῦ* ist durch Marcion, A B C* Vulg gegen die mannigfaltigen Erweiterungen ausreichend geschützt.

[52]) Cf besonders die reiche Sammlung von Wettstein.

genannt hatte, welcher sie hatte einbrennen lassen. Der erste und letzte dieser Gründe verbietet es auch, an die Narben zu denken, die er als ein Soldat Christi in manchem Streit sich erworben hatte. Jesu, des im Fleisch lebenden und leidenden Heilands Wundmale nennt Pl seine Narben, weil Jesus vor ihm gegeißelt, mit Fäusten und Stäben geschlagen, seine Hände von Nägeln, seine Seite von einer Lanze durchbohrt worden sind (Mt 27, 26. 30; Jo 18, 22; 19, 1. 3; 34; 20, 20. 25. 27), und weil er sein eigenes Leiden als eine Beteiligung an dem Leiden Jesu betrachtet (Phl 3, 10; Kl 1, 24; 2 Kr 4, 10f.; Rm 8, 17; 2 Tm 2, 11). Den Kreuzestod Jesu hat er wie alle Christen nur in einem Vorgang des inneren Lebens miterlebt und nacherlebt (Gl 2, 19; 6, 14). Aber die Spuren der um Christi willen erlittenen Mißhandlungen, die er an seinem Leibe aufweisen kann, gemahnen ihn an das, was Jesus ähnliches erlitten hat und stellen sich ihm als eine Fortsetzung davon dar. So erst wird das Verhältnis zu v. 17ª verständlich. Der Märtyrertod mag ihm noch in Aussicht stehen; aber seit er so sichtbar in „die Gemeinschaft der Leiden" Jesu eingetreten, fühlt er sich geschützt und gleichsam gefeit gegen alles, was Menschen, was insbesondere die getauften und ungetauften Juden ihm antun mögen. Ohne zu befürchten, daß man ihn darum als einen Anhänger heidnischen Aberglaubens ansehn werde (cf 3, 1; 4, 14f.; 5, 20 oben S. 138. 218f. 267), lehnt er sich hier wahrscheinlich an Ausdrucksweisen an, welche auf diesem Gebiet üblich waren.[53]) Nachdem aber das letzte Aufflammen seines Zornes gegen die Friedensstörer und Verführer der Gal. v. 12—18 in der siegesgewissen Absage an diese ausgeklungen ist, schließt er den Brief mit dem so oder ähnlich in fast allen Briefen zu lesenden Abschiedsgruß an die Leser,[54]) die er noch einmal als Brüder anredet, ehe er mit einem *ἀμήν* wie den Eingangsgruß (1, 5) auch den Abschiedsgruß besiegelt.

[53]) Cf Deißmann, Bibelstudien S. 262ff., [Licht v. O. 218] wo ein leydener Papyrus citirt wird, worin es in bezug auf eine als Amulet dienende Abbildung des Sarges des Osiris heißt: *βαστάζω τὴν ταφὴν τοῦ Ὀσίρεως . . . ἐάν μοι ὁ δεῖνα κόπους παράσχῃ, προστρέψω αὐτὴν αὐτῷ.* Zu *κόπους παρέχειν* cf Mt 26, 10; Mr 14, 6; Lc 11, 7; 18, 5; Sir 29, 4 (v. l. *πόνον*); Herm. vis. III, 3, 2. [Zu der Formel vgl. auch De Zwaan, The Journal of Theol. Studies 1905, 418ff.]

[54]) Statt des gewöhnlichen *μεθ' ὑμῶν* (1 Th 5, 28; 1 Kr 16, 23; Kl 4, 18; 1 Tm 6, 21) oder *μετὰ πάντων ὑμῶν* (2 Th 3, 18; 2 Kr 13, 13; Rm 16, 24; Tt 3, 15) hier wie Phl 4, 23; Phlm 25 *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.* Beides neben einander 2 Tm 4, 22.

Excurs I.

Zur Geschichte des Textes und der Auffassung von 2, 5.

Es dürfte nicht überflüssig sein, die im Altertum bezeugten Textformen samt ihren Zeugen noch einmal übersichtlich zusammenzustellen. Zu den griechischen Zeugen gehört als der älteste Marcion um 150, dessen Apostolikon wahrscheinlich nie in lat. Übersetzung existirt hat und jedenfalls dem Tertullian ebenso wie einem Epiphanius und anderen Griechen im griech. Original vorlag. Es folgt Irenaeus um 185; daß uns sein Citat nur in lat. Übersetzung vorliegt, ist in diesem Fall ohne Belang. Zu den griech. Zeugen gehört auch Tertullian; denn wie Marcions NT lag auch das kirchliche NT ihm im Original vor cf GK I, 51 ff. Es sind folgende Textformen zu unterscheiden:

I. *πρὸς ὥραν* (ohne *οἷς οὐδέ*). So griech. D*, Iren. Tert., lat. d, Vict. Ambstr, nach Vict. aber sehr viele lat. und griech. Hss, darunter vielleicht auch die Vorlage von G.

In D (ed. Tischend. p. 261. 568) war ursprünglich, wie auch d und dessen Kopie e beweist, nur *πρὸς ὥραν* geschrieben. Die von jüngerer Hand eingefügten Worte *οἷς οὐδέ* sind nicht der erste Verbesserungsversuch; denn *οὐδέ*, nicht ebenso *οἷς*, steht über Rasur. Wahrscheinlich hat also ein erster Korrektor ein einziges Wort eingefügt, welches nachträglich wieder getilgt wurde und vielleicht schon getilgt war, als der jüngere Korrektor den vulgären Text (IV) einsetzte. Auch der merkwürdige Text von G geht wahrscheinlich auf eine Vorlage zurück, in welcher sich LA I fand (s. oben S. 87 A 8). Denn die dieser Hs eigentümliche Einschiebung eines *μή* in v. 4 (*ἵνα μὴ ἡμᾶς καταδουλώσωσιν*) fordert unbedingt die Verbindung dieses Absichtssatzes mit einer folgenden Hauptaussage, und diese Verbindung macht die Rückbeziehung eines folgenden *οἷς* auf die falschen Brüder, deren Charakteristik vor *ἵνα* abgeschlossen ist, unmöglich. Der Urheber des *μή* in v. 4 hat also in v. 5 jedenfalls kein *οἷς* gelesen. Man kann nur zweifeln, ob er LA I oder LA II (mit *οὐδέ* ohne *οἷς*) hatte. Ersteres ist aber wahrscheinlicher, weil LA I im Occident viel verbreiteter war, als II. Der Schreiber von G hat in v. 5 die zu seiner Zeit seit Jahrhunderten auch im Occident herrschend gewordene LA IV eingesetzt, ohne die auf LA I (oder II) beruhende eigentümliche LA seiner Vorlage in v. 4 zu korrigiren. — Iren. III, 13, 4 citirt Gl 2, 1—2 und fährt dann fort: *Et iterum ait: „ad horam cessimus subiectioni, uti veritas evangelii perseveret*

apud vos (v. l. *nos*). — Über Tert., Vict., Abstr, welche ohne Frage ebenso lasen s. unter II. — Die Freisinger Fragmente der altlat. Version (r) beginnen erst in der Mitte von v. 5. Auch einzelne Hss der Vulg haben LA I s. Corssen p. 25 im Apparat und die Bemerkung des Lucas Brug. bei Sabatier III, 785.

II. *οὐδὲ πρὸς ὥραν* (ohne *οἷς*). So griech. Marcion, nach der Andeutung, Tertullians und nach Vict. (*quidam*) auch kirchliche Hss, darunter nach Abstr sowohl griech als lat; ferner S[1].

Tert. c. Marc. V, 3 citirt aus Marcions Apostolikon: *(ergo) „propter superinductitios, inquit, falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigeret servituti, nec ad horam cessimus subiectioni“. Intendamus enim et sensui ipsi et causae ejus, et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit „sed nec Titus qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi“ dehinc subjungit „propter superinductitios falsos fratres“ et reliqua; contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens, propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud, propter quod fecit, non accidisset. Denique dicas velim, si non subintroissent falsi illi fratres ad speculandam libertatem eorum, cessissent subiectioni? non opinor. Ergo cesserunt, quia fuerunt, propter quos cederetur.* Hieraus folgt (GK II, 498) 1) daß Marcion v. 4 *διὰ τούς* ohne *δέ* dazwischen, 2) v. 5 *οὐδέ* ohne *οἷς* davor geschrieben hat, 3) daß Tert. dieses *οὐδέ* für eine Textfälschung hielt. Da er nicht, wie sonst manchmal, den Ketzer selbst dieser Fälschung bezichtigt (GK I, 603), muß man annehmen, daß er auch kirchliche Texte mit *οὐδέ* kannte. Er würde aber nicht so bestimmt *οὐδέ* für unecht erklärt haben, wenn er es in allen kirchlichen Texten gefunden hätte. Mir wenigstens ist kein Beispiel dafür bekannt, daß Tert. im Widerspruch mit aller ihm bekannten Überlieferung eine bloße Konjektur seiner Erfindung für den allein echten Text erklärt hätte. Es folgt also, 4) daß Tert. die LA I als überlieferten Text kannte und für echt hielt. Ob er auch einen Text mit *οἷς οὐδέ* kannte, muß dahingestellt bleiben; jedenfalls fehlt bei ihm jede Spur davon. — S[1] übersetzt v. 4—5: „*Wegen der Lügenbrüder aber, welche zu uns gekommen waren, daß sie die Freiheit erforschten, die wir in Jesus Christus haben, damit sie uns* (v. l. *mich*) *knechteten, unterwarfen wir uns auch nicht eine Stunde lang ihrer Knechtschaft, damit die Wahrheit des Ev bei euch bleibe*“. Es ist dies einer der vielen, von den Revisoren, welchen S[1] seine endgiltige Gestalt verdankt, unangetastet gelassenen Reste der ältesten syr. Version der Paulusbriefe, welche sich durch volkstümlich freie Wiedergabe abheben, hier z. B. in bezug auf *παρεισάκτους . . οἵτινες παρεισῆλθον* cf GK II, 556 ff.; Robinson, Euthaliana p. 83—92. Leider hat Aphraat die Stelle nicht citirt, und der vulgäre Text in Ephr. wird auf Rechnung des armenischen, wenn nicht gar des lateinischen Übersetzers kommen. S[1] las also v. 4 *διὰ δὲ τούς κτλ.* und v. 5 *οὐδέ* ohne *οἷς*, in letzterem Punkt und somit in der Auffassung des Satzgefüges mit Marcion übereinkommend, ein neuer Beleg für den Zusammenhang der ältesten syr. Übersetzung der Briefe mit Marcion s. auch hier unten Exc. II und Grundriß der Gesch. des Kan.[2] S. 50 ff. — Vict. p. 12 führt v. 4—5[a] so an: *Sed propter subinductos falsos fratres, qui . . . ., ut nos in servitutem redigerent, ad horam cessimus subiectioni.* Sowohl dieses Citat, als die nachfolgende Verteidigung dieses Textes, als auch die materielle Behandlung der Sache (schon p. 7 und wieder p. 12 f.) beweist, daß Vict. von der Echtheit der LA I völlig überzeugt war. Er kannte aber auch die LA II. Hinter dem Citat fährt er nämlich fort: *Quidam haec sic legunt „nec ad horam cessimus subiectioni“, et est sensus integer cum superiori, ut neque Graecus Titus compulsus sit circumcidi, nec tamen nos*

cessimus vel ad horam subiectioni, id est ut in aliquibus cederemus. Quoniam tamen in plurimis codicibus et latinis et graecis ista sententia est „ad horam cessimus subiectioni“ i. e. ferimus (l. *fecimus*) *quae illis facienda videbantur, sed non ut semper sequeremur, multis modis probatur legendum ita esse „ad horam cessimus subiectioni“. Primum quia vere cessit, nam et Timotheum circumcidit propter Judaeos, ut ait in actibus apostolorum. Ergo mentiri non debuit apostolus. Deinde nec „ad horam“* (Mai falsch *„nec ad horam“*) *quis diceret, si negare opus fuerat omnino factum.* Die LA, welche Vict. bestreitet und die einzige, welche er überhaupt neben der von ihm verteidigten LA I erwähnt, ist die LA II, mit *οὐδέ* ohne *οἷς* und nicht, wie seit Mai so oft behauptet worden ist, die LA IV *οἷς οὐδέ, quibus nec.* Wo so deutlich wie hier zwei abweichende Texte einander gegenübergestellt werden, und zwar von einem berühmten Lehrer der Rhetorik und Grammatik, ist es ein Äußerstes von Mißhandlung eines wichtigen geschichtlichen Zeugnisses, wenn man Vict.'s *nec* in ein *quibus nec* verwandelt, zumal wir wissen, daß 200 Jahre vor Vict. Marcion in Rom und etwas später der älteste syr. Übersetzer die LA II, also genau das geschrieben haben, was Vict. als eine falsche LA bestreitet, während die LA IV, die er angeblich abgelehnt haben soll, bis zu seiner Zeit im Abendland bisher nicht nachgewiesen worden ist. Wie hätte auch Vict. von der LA IV sagen können, was er billiger Weise einräumt, daß nach der von ihm bestrittenen LA allerdings das *neque Titus* etc. v. 3 und das *nec ad horam* etc. v. 5 zu einem einheitlichen Satz sich zusammenschließen. Die Vertreter der LA II bezeichnet er durch *quidam*, für seine eigene LA I führt er *plurimi codices et latini et graeci* als Zeugen an. In seinem Gesichtskreis überwog also I, und während er ungesagt läßt, ob die Zeugen für II Griechen oder Lateiner seien, behauptet er ausdrücklich, daß für I sowohl lat. als griech. Zeugen vorhanden seien. Es gab also um 370, zu der Zeit, da unsere ältesten griech. Gesamtbibeln (אB) geschrieben wurden, in Rom griech. Hss, welche ebenso wie die Bibel des Irenäus und des Tertullian *πρὸς ὥραν* ohne *οὐδέ* und ohne *οἷς* davor darboten. — Abstr p. 215 citirt v. 5 zweimal im Zusammenhang mit v. 4 ohne *quibus nec;* später noch einmal *„ad horam cessimus subiectioni“ hoc est, ad horam nos subiecimus servituti, humiliantes nos legi.* An das zweite vollständige Citat aber schließt er die Bemerkung an: *Graeci econtra dicunt: „nec ad horam cessimus“, et hoc aiunt convenire causae, quia qui fieri prohibebat* (d. h. die Beschneidung des Titus) *non oportebat, inquiunt, dicere se fecisse. ne probaret esse faciendum.* Auch Abstr ist also ebenso wie Vict. ein Verfechter der LA I gegenüber der LA II und scheint ebensowenig wie jener von der LA IV zu wissen. Er bestätigt nicht ausdrücklich, was Vict. sagt, daß I auch in griech. Hss zu lesen sei; aber er bestreitet dies auch nicht, indem er die Griechen insgemein, auf die er auch sonst in textkritischen Fragen schlecht zu sprechen ist (cf p. 56 zu Rm 5, 14; p. 214 f. zu Gl 2, 2; GK I, 34), als Erfinder von II angibt. Im großen und ganzen ist es richtig, daß die Texte mit *οὐδέ* vorwiegend bei den Griechen, solche ohne *οὐδέ* vorwiegend bei den Lateinern zu finden waren. Genaueres als Abstr gibt Vict.

III. *οἷς πρὸς ὥραν* (ohne *οὐδέ*).

Ob dieser Text jemals eine weitere Verbreitung gehabt hat, ist mindestens zweifelhaft, und nach dem, was zu I und II bemerkt wurde, wenig wahrscheinlich. Die Annahme, daß dieser Text am Ausgang des 4. Jahrh. bei den Lat. geherrscht habe, gründet sich lediglich auf drei Angaben des Hier. im Kommentar zu Gl 2, 1—5. Er bemerkt 1) p. 399 zu 2, 1—2; Einige urteilten, die dort erwähnte Reise sei identisch mit derjenigen in AG 15 und behaupteten weiter: *et hoc esse quod in codicibus legatur*

Latinis „quibus ad horam cessimus subiectioni, ut veritas evangelii perseveraret apud vos." — 2) Nach Vorlegung des Textes von 2, 3—5 mit *quibus neque* und im Gegensatz zu der von ihm stark betonten Nichtbeschneidung des Titus fragt er p. 4: *quomodo quidam putant legendum esse „quibus ad horam cessimus subiectioni, ut veritas evangelii permaneat apud vos" et intelligendum, quod Titus ipse, qui compelli ante non potuit, postea circumcisus sit atque subjectus?* Nachdem er diese Auffassung ausführlich ad absurdum geführt hat, fährt er 3) p. 401 fort: *Itaque aut juxta Graecos codices est legendum „quibus neque ad horam cessimus subiectioni", ut consequenter possit intelligi „ut veritas evangelii permaneat apud vos"; aut si Latini exemplaris alicui fides placet, secundum superiorem sensum accipere debemus, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi sed eundi Jerosolymam fuerit; quo scilicet idcirco subiectioni cesserint Paulus et Barnabas eundi Jerosolymam, seditione ob legem Antiochiae concitata, ut per epistolam apostolorum* (AG 15, 23—29) *sua sententia firmaretur et maneret apud Galatas evangelii veritas* etc. — Was das Verhältnis dieser drei Angaben zu einander anlangt, so kann jedenfalls die dritte nicht mit der zweiten wesentlich gleichbedeutend sein. In der zweiten sagt Hier. nichts von lat. oder griech. Hss, in welchen der Text *quibus ad horam* sich finde, sondern von der Meinung einiger Leute, daß man so lesen sollte oder müsse. Man scheint an einen der Exegeten denken zu müssen, auf deren Arbeiten der Komm. des Hier. beruht (oben S. 22. 24). In der dritten Bemerkung dagegen spricht er vom Text des *Latinum exemplar*, wie anderwärts vom *interpres Latinus* (z. B. p. 398) d. h. von der als konstante Größe betrachteten altlat. Version. Jenen Verbesserungsvorschlag weist er als völlig unannehmbar zurück, das *Latinum exemplar* dagegen läßt er als eine Auktorität gelten, welcher zu folgen er niemandem verwehrt, und läßt dem Leser die Wahl zwischen dem damals bei den Griechen alleinherrschenden Text und dem ebenso einheitlich vorgestellten Text der lat. Version (*aut—aut*), ohne jedoch letzteren im Wortlaut anzuführen. Die Auslegung, in deren Dienst jene Konjektur gemacht worden war, widerlegt er umständlich aus dem Zusammenhang des Briefs und der Natur der Dinge. Dem Text des *Latinum exemplar* dagegen läßt er eine ansprechende und mit sichtlicher Anerkennung ihrer Möglichkeit vorgetragene Auslegung angedeihen. Dazu kommt, daß diese Auslegung für die Vertreter des Textes I möglich war und tatsächlich bei solchen zu finden ist, wohingegen die von Hier. rücksichtslos verworfene Auslegung des conjicirten Textes III nicht bei jenen, wohl dagegen bei Vertretern des gewöhnlichen griech. Textes IV sich findet (s. unten). Wie könnte dann der Text des *Latinum exemplar* mit jener Konjektur (*quibus ad horam*) identisch sein? Es würde schwerlich jemand auf diesen Gedanken gekommen sein, wenn bei Hier. nicht die erste Angabe vorher stünde. Wenn auch *codices Latini* an sich nicht notwendig sämtliche Hss der lat. Version bezeichnet, so müßte doch in diesem Zusammenhang, wo Hier. die lat. Version als einheitliche Größe behandelt, gesagt sein, daß es sich um eine eigentümliche LA vereinzelter Hss handle. Dazu kommt, daß die Deutung, welche Hier. in seiner dritten Bemerkung dem nicht im Wortlaut angeführten Text des *exemplar Latinum* gibt, vorzüglich zu der Einleitung paßt, womit er in seiner ersten Bemerkung die LA der *codices Latini* einleitet. Nach beiden bezieht sich v. 5 auf die Reise nach Jerusalem. Hier. behauptet also in seiner ersten Bemerkung, ohne einen dieser Ausdrücke zu gebrauchen, doch wirklich, daß der *interpres Latinus*, das *exemplar Latinum* den Text *quibus ad horam* biete. Dies ist aber falsch, nicht nur aus den vorhin angeführten Gründen, die nicht leicht zu widerlegen sein dürften, sondern vor allem darum, weil wir wissen, daß das *exemplar Latinum* bis um 380 nicht diesen Text III, sondern den Text I hatte. So

fanden es Abstr und Vict., welche eigens über die in ihrem Gesichtskreis liegenden Varianten sich geäußert haben. Der erstere scheint von einer anderen LA mit einem *quibus (οἷς)* nichts zu wissen, Vict. aber sagt ausdrücklich, daß LA I in sehr vielen oder den meisten lat. wie griech. Hss sich vorfinde. Diese LA ohne Relativ kann auch nicht auf Rom und dessen nähere Umgegend beschränkt gewesen sein. Da sie übereinstimmt mit dem griech. Text, welcher zur Zeit des Irenäus und des Tertullian in den Kirchen von Lyon und Karthago herrschte, so kann doch kaum bezweifelt werden, daß sie in der lat. Bibel von deren Ursprung an sich gefunden hat. Im Abendland ist außerdem bis um 380 keine andere Abweichung von demselben nachzuweisen, als die Einschiebung einer Negation ohne Relativ davor (bei Marcion und den *quidam* bei Vict.). Ob sie damals in lat. Bibeln eingedrungen war, muß zweifelhaft bleiben (oben S. 291). Ambrosius könnte diese LA II vor sich gehabt haben, als er um 387 (epist. 37, 21 ed. Ben. II, 935) schrieb: *adeo liber* (erat Paulus), *ut cum subintrassent quidam tentare libertatem eius, nec ad horam, ut ipse ait, cederet subiectioni, ut veritas evangelii praedicaretur.* Viel wahrscheinlicher ist jedoch, daß er ebenso wie die anderen Lateiner, welche damals oder wenig später die alte abendländische LA I aufgegeben haben, von dieser sofort zu der damals bei den Griechen herrschenden LA IV *(quibus neque)* übergegangen ist. So Aug. um 394 im Komm. wie später in der Korrespondenz mit Hier. (Aug. epist. 82, 12), und Pel. um 400—410 (gegen Tischendorfs gegenteilige Angabe cf Hier. Vall. XI, 327; G. Zimmer Pel. in Irland S. 139. 351). Die Behauptung des Hier. in seiner ersten Bemerkung kann auch nicht durch die wirren Angaben jüngerer Kompilatoren gerechtfertigt werden, wie jenes Pseudoprimasius, welcher hinter einer aus Pel. abgeschriebenen Bemerkung über v. 4 und Anführung des Textes von v. 5 mit *quibus neque* fortfährt: *Latinus habet „quibus ad horam cessimus subiectioni", ut periculum vitaremus et essent, qui in vobis veritatem evangelii confirmarent* (Migne 68 col. 587), oder des Sedulius Scotus (Migne 103 col. 184 cf Haußleiter, Forsch IV, 32): *„quibus* [*neque* fehlt in den Drucken] *ad horam cessimus"; qui nec Titum circumcidimus. Male in Latinis codicibus legitur „quibus ad horam cessimus".* Wie in der Anführung des nach Sedulius richtigen Textes offenbar durch Versehen der Schreiber oder Drucker *neque* ausgefallen ist, so fehlt es auch in einzelnen Hss der Vulg.: Corssen p. 25 citirt dafür A d. h. Cod. Casin. 552. Es wird noch mehrere solche geben, da Lucas Brug. (bei Sabatier III, 785) von der Negation *neque* sagt: *a multis olim libris solebat omitti.* Daneben nennt er als einen zu vermeidenden Fehler die Auslassung des *quibus.* Beides sind jüngere Textmischungen aus I und IV. Die Behauptung des Hier., daß die lat. Bibel seiner Zeit *quibus ad horam* habe, ist wohl einigemale nachgesprochen worden, widerspricht aber den sichersten Tatsachen. Die falsche Angabe ist nicht schlimmer als diejenige desselben Hier. zu Mt 13, 35 Bd I[4] 480. Sie erklärt sich einigermaßen daraus, daß Hier. nach seiner zweiten Bemerkung bei irgend einem der von ihm ausgebeuteten Kommentatoren (S. 22. 24) den Vorschlag gelesen hatte, den Text IV (*οἷς οὐδέ*) durch Tilgung der Negation verständlicher zu machen, und daher bei einseitiger Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen Texten mit und ohne *οὐδέ*, diesen nur conjicirten Text mit dem altlat. Text konfundirte, in welchem gleichfalls die Negation, aber auch das Relativpronomen fehlte. Die LA III ist nichts als eine jedes Halts in der Textüberlieferung ermangelnde Konjektur, wahrscheinlich eines griech. Exegeten aus der Zeit vor Hier.

IV. *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν κτλ.* So alle auf uns gekommene griech. Hss außer D*, auch der griech.-lat. G (dieser jedoch erst

in folge nachträglicher Textmischung s. oben S. 289) und die meisten Versionen (Sah, Kop, Goth, S[3]), nur nicht S[1] und die altlateinische (s. unter I und II).

Die LA ist daher zweifellos alt. Daß Orig. so las, folgt zwar nicht aus c Cels. VII, 21, wo erst eine mindestens überflüssige Konjektur von Bouhéreau eine Anspielung auf Gl 2, 5 in den Text gebracht hat, welche es überdies zweifelhaft lassen würde, ob Orig. LA II oder IV vor sich hatte, wohl aber mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit daraus, daß aus ath. nichts über eine Abweichung von Text IV berichtet ist. Bei den Lateinern wurde IV, wie man aus Ambrosius und Aug. sieht, nicht erst durch die Bibelrevision des Hier. bekannt, wurde aber doch erst durch diese auch im Occident vorherrschend.

* * *

Außer dem, was oben S. 85 A 3, 89. 94 f. aus der Geschichte der Auslegung berichtet wurde, möge hier besonders über die Auffassung von v. 4—5 bei den Vertretern der LA I noch einiges mitgeteilt werden. Iren. (s. oben S. 289) zeigt schon dadurch, daß er an Gl 2, 1—2 mit Übergehung von v. 3—4 sofort v. 5 anschließt, wie wenig es ihm in den Sinn kommt, letzteren Satz mit der Beschneidung oder Nichtbeschneidung des Titus in Zusammenhang zu bringen. Da er ferner hinter dem zweiten Citat nochmals auf das *ascendi Hierosolymam* von v. 1 zurückgreift und noch einmal, wie schon vor dem ersten Citat, die Identität dieser Reise mit der in AG 15, 3 behauptet, ist klar, daß er die Nachgibigkeit des Pl eben darin erblickt, daß er damals mit Barnabas nach Jerusalem reiste. In diesem Sinn hatte er schon an der Spitze von III, 13, 3 gesagt: *his, qui ad apostolos vocaverunt eum de quaestione, acquievit Paulus et ascendit ad eos cum Barnaba* cf den Text von AG 15, 1—5 nach cod. D. — Diese Auffassung ist lange weiter tradirt worden. Hier. deutet schon in seiner ersten Bemerkung auf sie hin, indem er sagt, gewisse Leute (*quidam*) identificirten die Reise Gl 2, 1 mit derjenigen in AG 15 und benutzten hiefür den lat. Text von Gl 2, 5, und er läßt in seiner dritten Bemerkung die Deutung des Iren. als eine mögliche und unter Voraussetzung der Echtheit des *exemplar Latinum* berechtigte gelten (s. oben S. 291 f.). Weniger deutlich haben andere Vertreter der LA I sich über deren Sinn geäußert. Einig sind sie darin, daß Titus nicht beschnitten worden sei, und daß die v. 5 ausgesagte Nachgibigkeit sich nicht auf den Fall des Titus beziehe. Am deutlichsten sagt dies Abstr. Zu v. 3 bemerkt er: *eo ipso tempore, quo fui, inquit, Hierosolymis, Titus, qui mecum erat, compulsus non est circumcidi. Cum utique inter apostolos et eos, qui ex Judaeis crediderant, essemus, nemo eum de his i. e. Titum compulit circumcidi.* Niemand hat damals dem Titus auch nur die Zumutung gemacht, sich beschneiden zu lassen, *sed susceptus est incircumcisus.* In der Polemik gegen die LA der Griechen zu 2, 5 wiederholt er dies noch mehrmals.

Weniger klar drückt er sich darüber aus, worin eigentlich das *ad horam cessimus subiectioni* bestanden habe. Da er schon zu 2, 1—2 einen längeren Excurs über das Apostelkekret einflicht, könnte man an dieses denken. Aber zu 2, 4 f. bemerkt er: *hoc est: ad horam nos subiecimus servituti, humiliantes nos legi, ut circumciso Timotheo cessaret dolus et scandalum Judaeorum*, und verweilt ausführlich bei diesem Beispiel der Akkomodation, ohne irgend ein anderes daneben zu stellen. Erst zu 2, 14 p. 227, wo er nochmals die Beschneidung des Timotheus (AG 16, 3) bespricht, vergleicht er sie mit dem Fall AG 21, 26, aber nur ebenso wie mit dem Verhalten des Petrus in Antiochien. Er muß *ad horam* im Sinne von „seiner Zeit, gelegentlich einmal, in einem andern Fall" genommen haben. Er bezieht v. 4 f. ausschließlich auf die Beschneidung des Timotheus und beseitigt den Unterschied zwischen den falschen Brüdern Gl 2, 4 und den Juden AG 16, 3 dadurch, daß er letztere für Judenchristen erklärt. — Auch Vict. faßt v. 4 f. in scharfem Gegensatz zu v. 3. Aus v. 3 erkennt er p. 12, daß die *pseudapostoli* bei jener Versammlung in Jerusalem nichts gegen Pl erreicht haben, *neque persuasum esse Tito, qui utique, inquit, Graecus erat i. e. paganus, ut compelleretur circumcidi, ac propterea non tamen illi persuasum est, neque ipsi quidem ausi sunt illum compellere.* Obwohl hiernach Pl nicht einmal nötig gehabt hat, sich und den Titus gegen eine derartige Zumutung zu verteidigen, wird doch p. 13 in. neben dem tapferen Widerstand, den Pl in Antiochien dem Petrus leistete, die Nichtbeschneidung des Titus als ein Beispiel seiner Unnachgibigkeit angeführt. Die Nachgibigkeit aber, von welcher v. 4 f. handelt, findet Vict. nicht in einer einzelnen späteren Handlung des Pl, sondern in einem zwar häufig ähnlich wiederkehrenden, aber gleich damals in Jerusalem bewiesenen Verhalten des Apostels. Damals hat er in einigen Stücken nachgegeben, hat getan, was jene (die Judaisten) forderten (s. den Wortlaut oben S. 290 f.). Schon an einer früheren Stelle p. 7 sagt er in bezug auf 2, 1 ff. *ubi et quantum per dissimulationem fecerit, ut evangelium obtineret, si quidem Judaismi particulam acceperit ex necessitate, ut veritas evangelii permaneret, quod loco suo quid sit docebimus.* Dies Versprechen hat Vict. nicht mit wünschenswerter Klarheit erfüllt. Er begnügt sich p. 13 zu sagen: *cum ergo illorum consilium videremus, ut nos inducerent in servitutem, ad horam quidem cessimus subiectioni, i. e. ad breve tempus ut aliqua faceremus.* Weiterhin: *et id multis in locis probatum et a Paulo gestum ostendemus* (*-imus?*), *uti cedat non verae* (einer unwahren) *regulae, exinde corrigat atque inducat ad veram regulam multos.* Als Beispiele führt er an die Stellung des Pl in Sachen der zweiten Ehe und der Götzenopfer. Schon vorher p. 12 (s. oben S. 291) war beiläufig auch die Beschneidung des Timotheus erwähnt.

Dies alles sind aber nur Beispiele des manchmal angewandten Grundsatzes. Worin aber bestehen die *aliqua*, welche Pl damals in Jerusalem nach diesem Grundsatz getan hat, welches ist die *particula Judaismi*, welche er damals angenommen hat? Es kann nur die Annahme des Aposteldekrets gemeint sein. — Auch Tertullian dachte nicht daran, daß Titus sich der Beschneidung unterzogen habe. Denn wo er zum ersten Mal den Inhalt von v. 3 reproducirt, faßt er ihn in die Worte: *cum vero nec Titum dicit circumcisum, iam incipit ostendere* etc. Was er hier verneint, verneint er ohne jede Einschränkung auf einen vorübergehenden Moment. Er versteht also den bald darauf (s. oben S. 290) wörtlich nach dem übereinstimmenden Text Marcions und der Kirche angeführten v. 3 dahin, daß Titus überhaupt nicht beschnitten worden sei, geschweige denn daß dies damals in Jerusalem geschehen sei. Dies können die weiter folgenden, oben S. 290 abgedruckten Worte nur bestätigen. Darin, daß Titus weder damals noch später beschnitten worden sei, war Tert. mit Marc. einig, und er schreibt kein Wort, welches auf eine zwischen ihnen bestehende Meinungsverschiedenheit hierüber gedeutet werden könnte. Aber im Gegensatz zu Marc., welcher das δέ v. 4 gestrichen hatte, um v. 4—5 auf die Nichtbeschneidung des Titus beziehen zu können, behauptet er, daß Pl mit dem aus einer Grundangabe bestehenden v. 4 *contrarii utique facti incipit reddere rationem*. Ohne mit dem Ketzer über das von diesem gestrichene δέ v. 4 zu streiten, aber auch ohne die Unechtheit des von Marc. aufgenommenen οὐδέ v. 5 vorauszusetzen, vielmehr um dessen Unechtheit zu beweisen, sucht er auf grund des marcionistischen Textes durch rein dialektisches Verfahren zu beweisen, daß v. 4—5 nicht mehr von der Beschneidung oder Nichtbeschneidung des Titus handle, sondern daß Pl mit v. 4 den Übergang zu einem neuen Gegenstand mache und zwar zur Rechtfertigung eines Factums, welches zu dem in v. 3 negativ beschriebenen Factum einen Gegensatz bilde, daß also v. 4—5 nicht abermals von einer Unnachgibigkeit des Pl, sondern nur von einer Nachgibigkeit desselben die Rede sei, mit anderen Worten, daß das οὐδέ eine Textfälschung sei. Worin nun dieses *contrarium factum* oder die damals bewiesene Nachgibigkeit des Pl bestehe, ist den folgenden Sätzen zu entnehmen, was nur darum Schwierigkeiten macht, weil Tert. es als selbstverständlich ansieht und mehr andeutet als ausspricht. In unmittelbarem Anschluß an die oben S. 290 angeführten Sätze, also in bezug auf die in v. 5 bezeugte Nachgibigkeit und Selbstunterordnung des Pl, sagt er: „Denn dies paßte sich für den unentwickelten und in bezug auf die Beobachtung des Gesetzes noch unentschiedenen Glauben, da auch der Apostel selbst argwöhnte, er möchte vergeblich gelaufen sein und laufen. Daher mußten die Bestrebungen der falschen Brüder,

welche die christliche Freiheit belauerten, vereitelt werden (*frustrandi erant falsi fratres*), damit sie dieselbe (die *libertas christiana*) nicht in die Knechtschaft des Judentums wegführten, ehe Pl wußte, daß er nicht vergeblich gelaufen sei, und ehe seine Amtsvorgänger ihm die rechte Hand reichten, und ehe er nach deren Urteil das Amt der Predigt unter den Heiden übernahm. Notgedrungener Weise also hat er zeitweilig nachgegeben". Die Nachgibigkeit bestand also nicht in einer Koncession an die falschen Brüder, sondern vielmehr in einer Handlung, die dazu diente, ihre Bemühungen zu vereiteln. Am allerwenigsten kann dies die Beschneidung des Titus gewesen sein; denn diese könnte doch nur nach dem durch v. 2—3 vergegenwärtigten Moment stattgefunden haben. Durch sie konnte also nicht verhütet werden, daß die Judaisten vor der Erledigung der nach v. 2 aufgeworfenen Frage und vor Anerkennung des Pl seitens der Urapostel die christliche Freiheit unterdrückten. Statt *ante . . . quam* hätte Tertullian wohl eher *postquam* schreiben müssen. Worin Tert. die Nachgibigkeit des Pl erblickt, sagt er, indem er den wesentlichen Inhalt von v. 2 und von v. 6—9 kurz reproducirt. Sie bestand darin, daß er nach Jerusalem reiste, den älteren Aposteln, deren Glaube noch ein unentwickelterer war, als der seinige, sein Ev zur Begutachtung vorlegte, daß er sich so eifrig und demütig darum bemühte, von ihnen Billigung und Bestätigung zu empfangen (Tert. zu Anfang des c. 3 *adeo ab illis probari et constabiliri desiderarat*), und daß er sich von ihrer Auktorität das Amt der Heidenmission gleichsam neu übertragen ließ. Tert. hat keine andere Auffassung von v. 4—5 als Irenäus. Darin darf uns auch nicht irre machen, was er weiterhin im Gegensatz zu der marcionistischen Verwerfung der AG sagt: „Und so bleibt ihm auch das Recht gewahrt, den Timotheus zu beschneiden und die geschorenen (Nasiräer) in den Tempel einzuführen, Tatsachen, welche in der AG berichtet werden, und so völlig wahre Tatsachen, daß sie mit dem Bekenntnis des Apostels übereinstimmen, er sei den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen, und ein unter dem Gesetz lebender um derer willen, die unter dem Gesetz leben, so auch um jener Eingeschlichenen willen, und er sei schließlich allen alles geworden, um alle zu gewinnen." Das Gemeinsame zwischen dem Gl 2, 1—5 dargestellten Verhalten des Pl und den AG 16, 3; 21, 23—26 berichteten Tatsachen und dem 1 Kr 9, 19—22 beschriebenen grundsätzlichen Verfahren des Pl ist die Zurückstellung der eigenen Überzeugung und die Akkomodation an die Anschauungen anderer aus Rücksicht auf Juden, Judenchristen und Judaisten. Eben hievon wollte Marc. seinen Apostel frei gehalten wissen, indem er die Glaubwürdigkeit der AG verneinte und Gl 2, 5 die LA mit οὐδέ befolgte. Auch monog. 14 hat Tertullian die gleichen Beispiele angeführt; aber

mehr als Analogien sind sie ihm nicht, auch nicht die Beschneidung des Timotheus, obwohl er von dieser mit Anspielung auf Gl 2, 4 sagt, sie sei *propter superinductitios falsos fratres* geschehen. Das ist nicht anders zu verstehen, als wenn er c. Marc. V, 3 in die freie Wiedergabe von 1 Kr 9, 20 die gleichfalls aus Gl 2, 4 stammenden Worte *sic et propter superinductos illos* einflicht. Die direkte und ausschließliche Beziehung von Gl 2, 4f. auf die Beschneidung des Timotheus findet sich erst bei Abstr, der vielleicht durch unachtsame Lesung von Tertullians Ausführungen zu seiner unhaltbaren Deutung gekommen ist.

Excurs II.

Über den Text von Gl 4, 24—26.

A. Der kirchliche Text.

Zu v. 25 dürfte folgende Übersicht der Bezeugung nicht überflüssig sein:

I. (Ἁγάρ.) *Τὸ γὰρ* (*Σινὰ ὄρος*) ℵ C G, Orig. nicht nur lat. zu Cant. Delarue I, 52, sondern auch griech. nach dem ausdrücklichen Zeugnis von ath. (Goltz S. 73, zu berichtigen nach S. 105; es fehlt nicht *ὄρος*, sondern nur *ἐστίν*), Sah (dieser jedoch mit *δέ* s. Woide p. 187), alle Lat. (abgesehen von d s. unter II): g r, Abstr (dieser wie auch wenige Hss der Vulg *autem*), Vict., Aug. überall, Hier. und Vulg. Von einer anderen LA scheint Hier. p. 394; 472f. nichts zu wissen. Hieher gehört auch Goth, obwohl er weder *γάρ* noch *δέ* ausdrückt; ferner Epiph. haer. 66, 74; Cyrill. Al. etc.

IIa. (Ἁγάρ.) *Τὸ δὲ Ἁγὰρ* (*Σ. ὄ.*) A B D, einige Min., Kop, Randlesart von S^3. Daß der übrigens von D abhängige d *Sina* fortläßt, bedeutet nichts, und daß Abstr ebenso las, läßt sich aus seiner Auslegung nicht beweisen.

IIb. (Ἁγάρ.) *Τὸ γὰρ Ἁγὰρ* (*Σ. ὄ.*) K L P, die meisten Min., S^1S^3, die syr. und die griech. antiochenischen Exegeten.

Trotz seiner in späteren Zeiten sehr großen Verbreitung ist II^b in älterer Zeit von allen drei LAen auf den engsten Kreis beschränkt, auf Antiochien und die syrisch redende Kirche. Sie ist auch nicht erst durch den letzten Redaktor von S^1 in diesen hineingekommen. Bei Aphraat findet sich kein Citat. Aber Ephr. p. 135 schreibt in wesentlicher Übereinstimmung mit S^1 (die paraphrasirenden Zutaten des Auslegers in Klammern): *Hac vero fuerunt symbola duorum testamentorum, una* (populi Judaeorum) *secundum legem in servitute generans ad similitudinem eiusdem Agar. Agar enim ipsa est mons Sina in Arabia; est autem illa similitudo huius Jerusalem, quia in subiectione est et una cum filiis suis servit* (Romanis). Trotzdem ist nicht mit Sicherheit zu behaupten, daß dieser Text von jeher

seit der Existenz einer syr. Übersetzung der Paulinen, bei den Syrern einheimisch gewesen ist. Denn es läßt sich nicht wohl bestreiten, daß das ursprüngliche Apostolikon der Syrer im Verlauf des dritten Jahrh. wesentliche Veränderungen erlitten hat, welche teilweise auf einen Einfluß von Alexandrien her zurückzuführen sind cf Grundriß d. Gesch. d. K. S. 51f. Sind die oben S. 232ff. gegen die Ursprünglichkeit von IIa und IIb geltend gemachten Gründe durchschlagend, so ist auch wenig wahrscheinlich, daß schon der erste syr. Übersetzer IIb geschrieben habe. Es könnte auch an diesem Punkt von Alexandrien eine Einwirkung auf Syrien stattgefunden haben. Die LA IIa ist zunächst durch Kop für Ägypten bezeugt, und zwar, da Sah und Orig. sie noch nicht kennen, für die Zeit etwa nach 250. Aus einem Kloster in Alexandrien stammen die Randlesarten von S[3]; mit ägyptischer Tradition hängt jedenfalls der Vaticanus (B) zusammen. Schon die eigentümliche Stellung des Hb in der Vorlage des Vat. hinter dem Gl, welche sich ebenso bei den Syrern des 4. Jahrh. und beinah ebenso (Hb, Gl) in der sah. Bibel findet (cf Grundriß S. 49; Athanasius u. der Bibelkanon S. 10f.), ist hiefür und zugleich für eine Einwirkung Alexandriens auf die Gestalt des syr. Apostolikons vor 350 beweisend. Andrerseits beweist die völlig vereinsamte Stellung von D unter seinen occidentalischen Verwandten, daß IIa nicht im Occident einheimisch, sondern in verhältnismäßig später Zeit von auswärts importirt worden ist, nach dem Gesagten wahrscheinlich aus Ägypten. Gegen die Entstehung von IIa und IIb in Ägypten kann nicht die Abweichung zwischen IIa und IIb geltend gemacht werden. Der Erste, welcher den Namen Ἁγάρ in v. 25 einschob, wird aus Gründen des Wohllauts das ursprüngliche γάρ in δέ verändert haben; denn Ἁγάρ. τὸ γὰρ Ἁγάρ klingt abscheulich. So entstand IIa und ging unverändert in D über. Den Syrern dagegen war nur die Bereicherung des Textes durch den Namen Hagar angelegen. Sie behielten die ursprüngliche Partikel bei, welche durch ihre Vokalisation (*ger*) auch nicht so häßlich mit Hâgâr zusammentraf.

Neben den unter I und II angemerkten kleinen und vereinzelten Abweichungen sind noch folgende zu erwähnen, die keine größere Bedeutung haben: 1) Vor ἐν τῇ Ἀ. hat nur א ein ὄν. Dies ergibt den Satz: „denn der Sinai ist ein Berg, (und zwar einer) welcher sich in Arabien befindet", ein Satz, dessen erster Teil auch den unwissendsten Leser, der aus v. 24 bereits gelernt hat, daß der Sinai ein Berg und nicht etwa ein Fluß ist, beleidigen muß, und desser zweiter Teil barbarisch stilisirt ist (ἐστὶν ὄν). Als ein indirektes Zeugnis für die LA II könnte dies nur dann gelten, wenn es ein stehen gebliebener Rest von II oder eine Kontamination von I durch II wäre. Wie aber kann ὄν als das eine oder andere angesehn werden, solange bei keinem einzigen Zeugen für II[a] oder II[b] ein solches ὄν nachgewiesen ist? Der Ursprung des ὄν wird vielmehr in einem mechanischen Schreibfehler zu suchen sein. Sehr leicht konnte ον aus εν verschrieben werden, und die an den Rand gesetzte Korrektur εν neben dem fehlerhaften ον in den Text geraten. Da dies ον am Ende einer nicht ganz ausgefüllten Zeile in Abkürzung geschrieben ist (ō), kann es auch eine fehlerhafte Ausführung der anfänglichen Absicht sein, das folgende Wort noch in diese Zeile zu bringen; der Schreiber, der vielfache Ansätze zur Sinnzeilenschreibung zeigt, zog es dann vor, ἐν mit τῇ Ἀρ. in die folgende Zeile zu setzen, unterließ aber die Streichung des fehlerhaften ersten Versuchs. Daß auch die späteren Korrektoren den Unsinn nicht ausmerzten, ist an vielen Stellen des א mit Verwunderung zu konstatiren. — 2) Statt συστοιχεῖ (oder συνστοιχεῖ) δέ (so auch Orig. nach ath. s. oben unter I) haben nur die Occidentalen συνστοιχοῦσα (D*) oder ἡ συνστοιχοῦσα (G). Dadurch wird v. 25[a] zur Parenthese gemacht, so daß der mit ἥτις ἐστιν Ἁγάρ begonnene Satz in diesem Part. seine Fortsetzung findet. Der erste lat. Übersetzer kann nicht anders übersetzt haben als *quae consonat* (dg) oder *coniuncta est* (r); erst

eine nachträgliche, ohne Rücksicht auf das Griechische gewagte Verschlechterung war *qui* (sc. mons) *coniungitur* (Abstr ed. Ben.) oder *coniunctus est* (Vict., Aug., Vulg) oder *conterminus est* (Hier., daneben *confinis*) oder *comparatur* (Cassian. coll. 14, 8). Am weitesten trieb es Vict., der nun weiter im Masculinum fortfährt: *qui conjunctus est ei* (sc. monti), *qui nunc est juxta Hierusalem*, daneben jedoch in der Auslegung *coniunctus ei civitati, quae Hierusalem est*. — 3) Statt *δουλεύει γάρ* ℵ A B C D* G P, Orig. (äth.), Sah Kop, S³, d g r haben die Antioch. (auch L K, Goth, Rand von S³) *δουλεύει δέ*, S¹ Aug. Hier. Vulg *et servit*, Abstr *serviens*, beruht auf Mißverständnis (s. oben im Text).

Zu v. 26 entsteht nur die Frage, ob *πάντων* vor *ἡμῶν* zu lesen sei. Sie ist aber zu verneinen. Denn 1) ein für die Abschreiber maßgebender Grund, *πάντων* zu tilgen, ist nicht zu ersinnen, dagegen wohl begreiflich, daß man in Erinnerung am Rm 4, 16, auch etwa in Rücksicht auf Gl 3, 26—28 es zusetzte. In der Tat aber ist es hier, wo es sich nicht um die Gleichheit der jüdisch und heidnisch geborenen Christen, sondern um den Gegensatz des Israel nach dem Fleisch und des Israel nach dem Geist handelt, unpassend. 2) Das Zeugnis von ℵ* B C* D G 67**, Marcion's, des griech. Orig. z. B. hom. V, 12 in Jerem. und aller alten Versionen überwiegt weit das von A K L P, der Masse der Min. und des von der antioch. Recension abhängigen S³. 3) Vereinzeltes Vorkommen von *πάντων* bei Schriftstellern, die nicht von dieser Recension abhängen, will nicht viel sagen z. B. Iren. V, 35, 2 (griech. nicht vorhanden); Hier. im Komm., Vict. (*omnium*) *nostrorum*, daneben auch *omn. nostrum i. e. Christianorum*). Wenn Polykarp Phil. 3, 3 von dem christlichen Glauben sagt: (*πίστιν*) *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν*, so mag eine dunkle Erinnerung an Gl 4, 26 den Ausdruck beeinflußt haben: aber nicht in dieser Reminiscenz, sondern im Gedankengang Polykarps ist der Zusatz *πάντων* begründet.

B. Marcions Text.

Der Versuch, denselben zu reconstruiren, den ich GK II, 501 f. machte, ist jetzt auf grund seither bekannt gewordener Texte in verbesserter Gestalt zu wiederholen:

> (Gl 4, 24) *αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν, ἑτέρα δὲ* (Eph 1, 21) *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς, δυνάμεως, ἐξουσίας* (oder *κυριότητος*) *καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*, (Gl 4, 26) *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, γεννῶσα εἰς ἣν συνωμολογήκαμεν ἁγίαν ἐκκλησίαν*.

Zu Grunde liegt das zusammenhängende Citat bei Tert. c. Marc. V, 4, über dessen Dunkelheiten s. GK II, 502. Dazu kommt aber der von Ephr. kommentirte, also in der ältesten syr. Übersetzung der Paulusbriefe enthaltene Text von 4, 26. Er lautet nach der Übersetzung der Mekitharisten p. 135:

Superior autem Jerusalem libera est (sicut Sara), *et eminet super omnes potestates ac principatus. Ipsa est mater nostra, ecclesia sancta, quam confessi sumus.*

Der handgreifliche Zusammenhang dieser Worte mit Marc.'s Text verbürgt, daß alles dies mit Ausnahme der eingeklammerten Worte nicht freie Expektoration des Auslegers, sondern eine mehr oder weniger genaue

Reproduktion seines syr. Paulustextes ist. Bestätigt wird dies auch durch eine Stelle in Ephraims Kommentar zum Diatessaron ed. Moesinger p. 34 zu Mt 2, 18, ein in bezug auf die gemordeten Kinder Bethlehems an Rahel gerichtetes Trostwort: *Vide quomodo isti filii tui locum principalem acceperunt in Jerusalem quae sursum est, matre nostra, quam laudamus.* Das griech. Verbum, welches dem *confessi sumus* oder *laudamus* dieser Afterübersetzungen aus dem Armenischen und dem *in quam repromisimus* Tert.'s zu Grunde liegt, bietet uns der Ägypter Makarius (Mac. homil. ed. Pritius, Lips. 1698 p. 98 hom. 6, 7): *Τί λέγει ὁ ἀπόστολος Παῦλος περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ τῆς ἐπουρανίου, ὅτι αὐτή ἐστι μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἣν συνομολογοῦμεν.* Cf Th. Ltrtrbl. 1893 S. 475; R. Harris, Four lect. on the western text, 1894 p. 96. Es ist demnach statt des früher von mir vorgeschlagenen *ἐπαγγέλλεσθαι* vielmehr *συνομολογεῖν* zu recipiren. Übrigens ist aus Marcions Text auch *κατὰ* (*τὸν*) *νόμον* vor *γεννῶσα εἰς δουλείαν* v. 24 in den ältesten syr. Text übergegangen s. oben S. 300 a. E. Beiläufig sei auch daran wieder erinnert, daß Marcion das Bekenntnis „zu einer heiligen Kirche“ als ein Stück des allgemeinen Taufbekenntnisses kannte, cf meine Schrift über das apostol. Symbolum S. 33. [Harnack, Marcion, 1921, Beilagen S. 74 reproduziert 4, 24 *δύο ἐπιδείξεις* (*ἐνδείξεις*), indem er aus dem Text Tert.s folgert, daß sicher *ostensiones* (wofür Zahn ein *sponsiones* vorschlug) bei Marcion stand. Seine weitere Wiedergabe schließt sich nur an den Text Tert.s an, ohne die oben angegebenen weiteren Belege beizuziehen.]

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Zahn, Th., Grundriß der Geschichte des neutestamentl. Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das N. T. 2. verm. u. vielf. verbess. Aufl. 1904. 92 S. 15.—

Reformation: Wer nicht die Zeit, den Beruf und auch die Mittel hat, Zahns große Geschichte des neutestamentlichen Kanons durchzuarbeiten, hat an diesem Grundriß einen willkommenen Ersatz, der zu gleicher Zeit eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament bildet.

Badische Pfarrvereinsblätter: Die nicht sehr umfangreiche Schrift ist eine wertvolle Ergänzung zur Einleitung in das Neue Testament vom Verfasser und verbindet bei aller Kürze mit erstaunlicher Gelehrsamkeit sachliches nüchternes Urteil das sich auf den Stand der gegenwärtigen Forschung gründet.

— **Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfungen der Geschichte des neutest. Kanons.** (I. 1.) 1889. 37 S. 4.20

— **Skizzen aus dem Leben d. Alten Kirche.** 3. durchgesehene Auflage. 1908. VI, 392 S. (Fehlt z. Z.)

Inhalt: 1. Weltverkehr u. Kirche während d. 5 ersten Jahrh. 2. Missionsmethoden im Zeitalter d. Apostel. 3. Die soziale Frage u. d. innere Mission nach d. Brief d. Jakobus. 4. Sklaverei u. Christentum in d. alten Welt. 5. Geschichte d. Sonntags vornehmlich in der alten Kirche. 6. Konstantin d. Große und die Kirche. 7. Glaubensregel u. Taufbekenntnis in d. alten Kirche. 8. Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel Beigaben: I Christl. Gebete aus d. Jahren 90—170 II. Eine geistl. Rede, wahrscheinlich a. d. 4. Jahrh., üb d Arbeitsruhe am Sonntag Anmerkgn.

Das Volk: In ungemein klarer u. lebendiger Sprache geben die Skizzen ein reichbelebtes Bild der Urkirche und sind für weite Kreise, Laien wie Theologen, von großem Wert.

— **Acta Joannis** unter Benutzung von C. von Tischendorfs Nachlaß bearbeitet von Th. Zahn. 1880. CLXXII, 263 S. 70.—

— **Das apostolische Symbolum.** Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1893. IV, 103 S. 9.50

— **Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum.** 2. Aufl. 1895. 47 S. 5.25

— **Das Evangelium des Petrus.** 1893. VI, 82 S. 8 40

— **Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.** 1892. 32 S. 3.50

— **Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.** 1882. IV, 153 S. 21.—

— **Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche.** Vortrag. 1898. 61 S. 6.30

— **Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus.** 1899. 55 S. 5.60

— **Brot und Salz aus Gottes Wort** in zwanzig Predigten. 1901. IV, 236 S. (Neuauflage in Vorbereitung.)

— **Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel.** 5. Aufl. 1910. 46 S. 5.60

Luth. Kirchenztg.: In einfachen Worten, aber mit gewaltiger Wucht vernichtet Zahn das Lügengewebe und zeigt, daß Jesus wahrhaftig von Anfang an von seinen Jüngern und Gläubigen angebetet wurde, angebetet sein wollte und mußte. Sein Vortrag ist sehr zu empfehlen.

—, **Johann Chr. K. von Hofmann.** Rede z. Feier seines hundertsten Geburtstages in der Aula der Friderico-Alexandrina am 16. Dezember 1910 gehalten. 1911. 26 S. 2 80

— **Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker.** 1911. 65 S. 7.—

— **Athanasius und der Bibelkanon.** 1901. 36 S. 7.—

Zahn-Bibliographie. Verzeichnis d. literar. Veröffentlichungen Theodor v. Zahns zu seinem 80. Geburtstage am 10. Okt. 1918 zusammengest. u. dargebr. v. Freunden u. Kollegen. 1918. 32 S. 21.—

A. Deichertsche Verlagsbuchh. Dr. Werner Scholl, Leipzig, Königstr. 25

Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung.

Von Prof. Dr. **Th. Zahn.** 1919. 55 S. 7.50

Inhalt: Vorbemerkung. Staatsumwälzung nach der Lehre des Paulus — nach der Lehre des Petrus — nach der Lehre und dem Vorbild Jesu. — Zusammenfassung der Grundsätze des N. T.s. — Jesu Lehre über den Eid. — Der dem Fürsten geleistete Eid. — Vaterlandsliebe. — Das Gebet für die Obrigkeit.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur herausgegeben von Theodor Zahn.

I. **Tatians Diatessaron.** 1881. IV, 386 S. (Fehlt z. Z.)

II. **Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien.** 1883. IV, 302 S. (Fehlt z. Z.)

III. **Supplementum Clementinum.** 1884. IV, 329 S. 50.—

IV. **I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche. II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron. III. Analecta zur Geschichte und Literatur aus dem 2. Jahrhundert.** XVIII, 329 S. 56.—

V. **I. Paralipomena. II. Die Apologie des Aristides.** IV, 438 S. 95.—

VI. **I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu.** 1900. IV, 372 S. 70.—

VII. **I. Die altsyrische Evangelienübersetzung u. Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht** von Arthur Hjelt. 1903. VIII, 166 S. 42.—

VIII. **Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Die ältesten latein. Kommentare z. Hebräerbrief** von D. Ed. Riggenbach. 1907. X, 213 S. 48.—

IX. **Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas.** 1916. V, 401 S. 105.—

Zahn, Th., **Einleitung in das Neue Testament. 3.,** vielfach berichtigte u. vervollst. Aufl. I. Bd. 1906. VI, 495 S. (Fehlt z. Z.)
II. Bd. 1907. IV, 667 S. (Fehlt z. Z.)

— **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I./II. Bd. 358.—
I. Bd. Das neue Testament vor Origenes. 2 Teile. 1888/89. V, 492; III, 516 S. à 84.—

Inhalt: I. N. T. um d. Wende d. 2. u. 3. Jahrh. A. u. N. Test. D. vierfältige Evangel. Sonstige Schriften d. Evangelisten Lucas u. Johannes. Widerspruch gegen d. johann. Schriften. Briefe d. Paulus u d. Hebräerbrief. Schriften d. Petrus, Judas u. Jakobus. Nachmals vom N. T. ausgeschlossene Schriften. Das ursprüngl. N. T. d. syrischen Kirche. Rückblicke u. Schlußfolgerungen. — II. Gebrauch u. Ansehen d. apostol. Schriften b. d. Kirchenlehrern u. Ketzern um die Mitte des 2. Jahrh. Marcions N. T. Schriftgebrauch in d. Schule Valentins. Basilides u. d. kirchl. Bibel. Ergänzungen u. Ergebnisse. — III. Ursprung d. ersten Sammlungen. Nachapostol. Literatur u. d. Apostel. Sammlung d. Briefe d. Paulus. Das schriftl. Evangelium u. d. mündl. Tradition. Gebrauch d. einzelnen Evangelien. Ursprung d. Evangeliensammlung. Die übrigen Stücke des werdenden N. T.

II. Bd. Urkunden und Belege zum 1. u. 3. Bande.

1. Hälfte. 1890. IV, 408 S.	73.50
2. Hälfte. 1. Abt. 1891. 216 S.	40.—
2. Hälfte. 2. Abt. 1892. VI, 397 S.	73.50

1. Die wichtigsten Verzeichnisse d. neutestamentl. Schriften. Canon Muratorianus. Canon Mommsenianus. Catalogus Claromontanus. Kanon d. Cyrillus v. Jerusalem. Apostol. Verordnungen üb. d. Kanon. Beschlüsse d. Synode v. Laodicea. Osterfestbrief d. Athanasius v. Jahr 367. Metrische Verzeichnisse d. Gregorius v. Nazianz u. d. Amphilochius v. Ikonium. Aus Epiphanias. Synopsis d. Chrysostomus m. einer Beigabe aus Kosmas. Aus Philaster von Brescia. Rufinus in d. Auslegung d. 3. Glaubensartikels. Ein Reskript Innocenz' I. von Rom. Der Bibelkanon n. d. Beschlüssen d. Concilien von Hippo a. 393 u. v. Karthago a. 397 u. 419 m. e. Beigabe aus Augustinus. Ueber d. sog. Decretum Gelasii. Ein Stück aus der Institutio divinarum litterarum des M. Aurelius Cassiodorius. Ein latein. Kanon des 6. oder 7. Jahrh. Inhaltsverzeichnis e. bibl. Codex Alexandrinus. Verzeichnis der 60 kanon. Bücher. Aus Leontius Byzantius. Aus Johannes Damascenus. Das d. Patriarchen Nicephorus zugeschriebene stichometrische Verzeichnis. Sogen. Synopsis d. Athanasius. — II. Zählungen der bibl. Bücher. — III. Ordnung d. neutestamentl. Bücher, Ordnung d. paulin. Briefe. Ordnung d. Evangelien. Ordnung d. kathol. Briefe. Anordnung d. ganzen N. T. — IV. Zur bibl. Stichometrie. — V. Marcions N. T. — VI. Zu Tatians Diatessaron. — VII. Ueber d. Text d. paulin. Briefe b. Aphraat im Vergleich m. d. Peschittha. — VIII. Unechte Paulusbriefe. IX. Ueber apokryphe Evangelien. X. Ueber apokryphe Apokalypsen u. Apostelgesch. (XI—XIII.) XIV. Kleine Stücke u. Sätze.





